

中产阶级的孩子们

60年代与文化领导权

程巍 著

生活·讀書·新知三联书店

三联◉哈佛燕京学术丛书

SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY

本书题材新颖，方法独特，是有关60年代文化运动的一次大胆的“文化研究”尝试。作者以文化革命立题，在政治经济学与语言符号学的学科交叉边界上，出色展示文化研究的崭新思路，提出一套有效的跨学科解释方案。其最具挑战性的见解，是认为60年代西方新左派学生运动及其形形色色的反文化实践，实乃资产阶级政治革命与经济革命在文化思想领域的历史延续。作者将黑格尔的历史形态学、马克思的阶级分析和葛兰西的文化领导权理论综合成一个历史阐释框架，提供了关于60年代文化革命的一种历史阐释。

——赵一凡

本书是一部有关60年代反文化运动的比较深入的研究专著。不仅涉及大量的历史资料和理论文献，而且提出了十分独到的观点，认为这是“以反叛资产阶级的名义来完成资产阶级本身的一场革命”，“是资产阶级夺回旁落于贵族和左派之手长达一个半世纪之久的文化领导权”。这一结论打开了我们理解60年代革命之性质的全新视野，并且对理解当今的理论流派和学术研究的意义均有不小的启示。

——周小仪



ISBN 7-108-02458-6

ISBN 7-108-02458-6　定价：28.00元　9 787108 024589 >

三联◉哈佛燕京学术丛书

中产阶级的孩子们

60年代与文化领导权

程 巍 著

◆

生活·讀書·新知 三联书店

This Academic Book
is subsidized by
the Harvard – Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

中产阶级的孩子们：60年代与文化领导权/程巍著.
北京：生活·读书·新知三联书店，2006.6
（三联·哈佛燕京学术丛书）
ISBN 7-108-02458-6

Ⅰ.中… Ⅱ.程… Ⅲ.政治-研究-西方国家-1960~1969 Ⅳ.D502

中国版本图书馆CIP数据核字（2006）第034702号

责任编辑 孙晓林
封扉设计 宁成春
出版发行 生活·讀書·新知 三联书店
（北京市东城区美术馆东街22号）
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
印　　刷 北京隆昌伟业印刷有限公司
版　　次 2006年6月北京第1版
2006年6月北京第1次印刷
开　　本 850毫米×1168毫米 1/32 印张16
字　　数 398千字
印　　数 0,001-5,000册
定　　价 28.00元

责任编辑：孙晓林

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国中青年学人的
优秀学术专著（含海外留学生）。

·

本丛书意在推动中华人文科学与
社会科学的发展进步，
奖掖新进人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

·

本丛书由哈佛大学哈佛－燕京学社
（Harvard – Yenching Institute）
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

·

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

凡尔赛是针对巴黎而建的……用石头和水、大理石和镜子构筑一个象征王国，在那里，国王和他的扈从可以继续徜徉在那个未被城市生活的混乱所中断的时代，而宫廷音乐仍可以飘荡在蛙群的聒噪之上。在一个世纪的时间里，该策略颇为奏效。巴黎和凡尔赛一直是两个互不搭界的世界。

——西蒙·莎玛《公民：法国大革命编年史》

目　录

The Children of the Middle Class: The Sixties and Cultural Hegemony

Contents

引 言

政治激进主义的衰落

“我们的任务似乎始终是尽可能准备好选举。”让－皮埃尔·韦尔南在《68 年 5 月》一文中谈到 60 年代以后西方左派的精神状态时说，“人们有一种印象，好像什么事都没有发生过。68 年 5 月的危机没有被解释，被分析，而是被抹却了。然而，对马克思主义的辩证法而言，历史中最让人感兴趣的，始终是那些不能预料的事：新事物、突变、转化、决裂、危机。”[1]

看似抹却了，其实还在那儿。它可能沉淀在无意识深处，并不时以笔误、口误、词语联想等方式显露出来；也可能暗中转换成了另一种东西，其原貌已难辨认。精神病患者为了能正常生活，总极力排斥对早年心理创伤的记忆。1968 年那代人如今似乎也是如此。“我变得越来越保守了。”不止一个人谦逊地这么说，言下之意，是变得越来越爱国了，所以“当别人称他们为‘保守主义者’时甚感愉快”。而在 1950 年却不然，有个背时的家伙竟“因以‘保守主义者’这类侮辱性语言称呼他人

〔1〕 让－皮埃尔·韦尔南《神话与政治之间》，余中先译，生活·读书·新知三联书店，2001 年，第 570 页。

而遭逮捕”。[1]当然，为了以示区别，当今的保守主义者往往在自己的称谓前添一“新”字，以为这么一来，就与1950年的保守主义（通常是麦卡锡主义）了无历史瓜葛了。

这些曾一度反叛自身阶级的前中产阶级大学生，在街头骚乱平息不久，就带着犯罪感和忏悔感，脱去嬉皮士（Hippie）行头，陆续回到中产阶级的羊圈，并在短短数年内迅速自修成了雅皮士（Yuppie、Yumpie），然后就以这个阶级的中坚的身份出现，令他们还沉浸在浪子回头喜悦中的父辈刮目相看。当权势阶层的成就感洋溢在他们脸上，当他们一举手、一投足都显出大人物的持重得体时，很难想象，这些现已不再年轻的绅士淑女也曾一度因革命而亢奋。他们已习惯于把那个狂热年代当作一段必须忘却的痛史。

另一种忘却方式更微妙，颇有精神分析之疗效，主要见之于后来成了教授或学者的前造反大学生身上。由于职业缘故，他们不能嫌碍事而把那段历史扔进忘川，于是以一种特别的方式强迫自己回忆它，分析它，为的是最终驯服它，甩开它。此乃一种忏悔式回忆，其妙处在于它同时是一种集体赦免仪式。它无意冒犯众怒，而是以堆砌细节的方式把60年代表述为一个事件，而不必冒险去寻求这场运动可能存在的历史理性。

毕竟，这是一个冠以“新保守主义”之名的时代，每个人都急于表明自己是秩序党人，正如当初每个人都急于表明自己是革命党人。“保守主义”在1950年还是一个贬义词，连真正的保守主义者都觉得难为情，如今却成了“秩序”的同义词，是屹立于后现代的文化和道德混乱之水上的一座坚固的石岛。在革命的时髦后，紧接着是保守的时髦。这种掺杂着当事人情感的道德批判，很难说是一种严肃的历史研究。历史就在那

---

[1] Clinton Rossiter, *Conservatism in America*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p.v.

儿，不因人们的忘却而消失，也不因人们的忏悔而稍有所动。它有自己专横的意志。此外，那段历史至今仍没完结，依然是活的记忆，因为那代人并没有随那个时代死去。他们在经历那场人类学意义上的蜕变后，依然活着，大部分还活得挺好，并已进入社会学所说的“权势年龄”，即执掌社会核心权力的年龄层，大约在55到65岁之间。在当代生活各个权力场中，都能看见他们庄重的身影。少数人成了政治家、策略家或外交家，周旋于国际和国内风云场；另一些则成了一身休闲装打扮的教授或学者，在大学讲台或报纸专栏上神情冷淡而又非常专业地讲解着马克思、福柯和德里达；更多的成了大公司总裁、跨国公司主管、证券交易商、房地产开发商等，在经济全球化的浪潮中如鱼得水——总之，是成了他们当初嗤之以鼻并加以反叛的那个阶级的权势人物。

但正如任何过往时代总会有零星几个不思改悔的孑遗一样，也有那么几个一直怀揣60年代梦想的革命遗老。其中一些不那么走运，被失败的记忆和无能为力的感觉弄得日渐颓废，竟至“发了疯，或丢了性命，另一些则散落在满是火药味的激进小团体或残余的群居生活小圈子里”。[1]当这些小团体、小圈子在70年代纷纷自行解体后，他们就失去了最后的群体依托。人们也不再从政治上严肃对待他们，视为避之惟恐不及的难缠的老家伙。民主社会既容得下黄色影片，自然容得下几个性格乖戾的革命遗老，作为它自身的合法性证明。他们仍穿着60年代风格的服装，四处寻找必须立刻予以纠正的错事；或不时搞出一些花哨的噱头，全不顾上了年纪。

我就认识这么一位，是60年代波士顿大学的学生，五十多岁，穿一件邋里邋遢的套头衫，下面是一条满是油渍的牛仔

---

[1] Morris Dickstein, *Gates of Eden: American Culture in the Sixties*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p.276.

裤。我至今没弄清他主要靠什么为生，只知道他总活动在哈佛大学和麻省理工学院之间的中央广场一带，在那儿一家日渐衰败的旧书店当半职伙计。墙皮剥落的店门上方挂着本店的招牌——“激进书店”，与中央广场一带的商业气氛颇不协调。

“我叫詹姆士。”他总是对初来乍到的顾客这么介绍自己，一旦发现你对激进主义感兴趣，他就眼睛发亮，自告奋勇领你去看顶部插有“Radicalism”分类卡片的几个书架，并从后面的库房搬出大摞大摞他认为必看的激进书籍，眉飞色舞地一本本介绍过来，仿佛你不是来买书的，而是来和他讨论问题的。每隔一两周时间，他准会通知你，在某条街道的某个旧书店，将有一场小型讨论会，谁谁将参加。他兜里似乎揣着整个大波士顿地区所有激进派人士的花名册和电话号码。年轻的店伙计说他“热衷于政治”（very political），但我总怀疑，他的那种政治正日趋变为“地下政治”，恰如他参加的那些讨论会通常是在地下室举行（大部分旧书店都在地下室或半地下室，因为那里租金便宜），而街道上面，在阳光下，是熙熙攘攘而又忙忙碌碌的市民，完全生活在另一个世界。后来，中央广场进行市政改造，强制拆迁的告示贴在“激进书店”的玻璃橱窗上。于是，这位老激进派联合当地一些不愿拆迁的居民，在中央广场发起了一场不成功的小规模抗议活动。数月后，“激进书店”的招牌出现在一条远离大学区的偏僻街道的一座二层小楼的入口处，一段狭窄而陡立的楼梯通向二层的书店，但物是人非，从前的店员和读者都星散了。

我有一种奇怪的感觉，仿佛激进时代的激进书籍在脱离他们旧日主人的书房后，都纷纷流落到了旧书店，而那个时代的革命遗老的身影也全都像幽灵一样飘荡在那里，与那些不可能再版的旧书呆在一起，梦想着一个已然消失的过去和一个不会到来的未来。距哈佛广场不远，在马萨诸塞大街上，也有一家旧书店（店名“红色书店”），店小书少，门可罗雀，可有限的

墙壁上却并排挂着马、恩、列、毛的巨幅画像。店主是一个上了年纪的女人。在攀谈中她得知我来自中国，便认定我是修正主义者。他们在气质、生活方式和语言上仍徜徉在60年代，使我蓦然想起索尔仁尼琴《古拉格群岛》中的一句话："他们比我好，因为我比他们复杂。"

1998年6月的一天，我走进"激进书店"，看见几个年轻店伙计围着詹姆士，手端香槟，正向他表示祝贺，他则像归来的英雄，手舞足蹈地描绘着那个戏剧性场面——原来，一小时前，当国务卿奥尔布赖特在哈佛演讲时，他突然从听众席后面站起，大声打断她，让全场有教养的绅士淑女大吃一惊。伙计们向他的这个举动表示祝贺，至于他到底向国务卿提了什么问题，她又如何作答，他们则不感兴趣。我想他本人也不会太感兴趣。重要的是打断她的演讲，让这个大权在握的铁娘子感到尴尬——这就够了，算得上一次成功的奇袭，是60年代运用得炉火纯青的一种战术。他会寻求在一切场合打断大人物的演讲，不管他到底在讲什么。

这些革命遗老大概奉行福楼拜那句极不谨慎的政治宣言："一切政治我只懂反抗。"即便如此，在一个流行政治冷淡症的时代，他们仍落寞得很。这种普遍的政治冷淡，使人想到C.怀特·米尔斯《白领》中对新中产阶级的描绘，倒好像此书不是写于1951年，而是1980、1990或2000年，它在这些年头可以找到远比1951年更丰富的佐证。

如今，唉，正如60年代那首非常流行的反战歌曲所唱的那样，"所有那些花儿都飘到了何处"？1982年，欧文·豪在回忆录《希望的边际》中，谈到60年代新左派运动几位主要领导人后来的去向，口气颇不屑，大有老资格左派奚落半路出家却又很快折身回去的冒牌左派的味道：汤姆·海顿加入了民主党，尽管以前一直瞧不起它，并讥讽哈林顿和欧文·豪一干老左派居然天真到相信激进主义可以通过民主党发挥作用，如今

却认为民主党才是激进主义惟一有所作为的地方；热尼·戴维斯成了某个通灵会的会员，开始相信自己拥有与亡灵沟通的本事；杰里·拉宾去了华尔街，做起了发财梦，而且一路青云；托德·吉特林留在大学，忙着写忏悔录一类的东西；“其他人则不知所终了”。[1]都没有“飘落到各处的坟地里”。

那一代人的消失，带走了一个热情而富于正义感的时代。当今时代有充分理由对政治狂热保持冷淡，而稳健的常识也忠告人们：宁可生活在平庸的时代。乌托邦的想象力，曾在人们头脑中创造出层出不穷的自由幻象，激起一阵阵意欲改变世界历史的热情，如今却在利己主义的冰水里冻结了，取而代之的是一种现实主义的平庸智慧。人们以更大的生活欲望和更小的政治激情，重新热爱平庸并容忍这个到处是缺陷的世界。革命，在后革命时代人看来，是一项高成本风险投资，高得足以打消任何革命念头。要对付以政治高热为症状的法国病，最好的办法，是让自己患上以政治冷静为症状的英国病；萨特之后，必定是雷蒙·阿隆；凯恩斯之后，必定是哈耶克。屋顶上的风信鸡已转向了右边，全世界的保守主义者都忙着在英国的新老自由主义仓库里搜寻派得上用场的货色。

于是，那些仍怀揣着乌托邦梦想可脾气却越发乖戾的革命遗老，显得尤为形单影只。他们构不成一个群体，也就不以社会运动的形式存在。由于本书是对运动的研究，即对群体的研究，因此只把激进时代的孑遗当作例外，是从一个变化的庞大群体上遗落下的碎屑，不予考察。但那个群体仍是清晰的，是曾经躲在街垒后面大骂休伯特·汉弗莱是“猪猡”而如今端坐在演讲厅听奥尔布莱特演讲的那群人。它不再以社会运动的形式而以利益集团的形式存在，而且已经拥有了自己的口齿伶俐

[1] Irving Howe, *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography*, London, Secker & Warburg, 1983, p.325.

而又毫无愧色的意识形态家。对这代人在性格形成期的社会运动的研究，有利于对他们当今的作为的理解。

这是一种“事后”的研究：“灵魂充分地或完全地经验了它自己以后”，它的秘密终于显露出来。我不把60年代当作一个偶发事件，而视为资本主义形态发展史中的一个环节。任何一种制度都是某种理念的对象化，当制度通过历史运动一步步接近其理念，逐渐穷尽理念的全部可能性后，这种制度在理念的意义上才算臻于完美。如果仿效黑格尔精神现象学的方法，把资本主义定义为一种纯粹理念、精神或灵魂，那么，它将通过自身的运动不断对象化，直至在历史中完全实现自己：“灵魂在这个道路上穿过它自己的本性给它预定下来的一连串的过站，即经历它自己的一系列的形态，从而纯化了自己，变成为精神；因为灵魂充分地或完全地经验了它自己以后，就认识到它自己的存在。”[1]

这是一个不断扬弃内部非本质因素的过程。在它最终实现自己的本质以前，每一环节都包含非本质因素。正是对立因素的存在，才推动了运动。历史运动有其自身明确的目标，但在它最终实现自身前，通常不把秘密透露给替它跑腿的人，更多时候，是把他们当作无意识工具。这种虚无感，使萨特在穿越《存在与虚无》的七八百页密不透风的词语丛林后，最后发出这样的浩叹：“人，是一种无用的激情。”[2]卢卡奇说，由于资产阶级不可能意识到“历史中人们行动的动机背后存在的真正的推动力”，因此，“资产阶级意识形态的历史从发展的早期阶段起，就无非是绝望地反对对由它自己创建的社会的真正本质的洞见，反对对它的阶级地位的真正意识。《共产党宣言》指出，资产阶级制造了它自己的掘墓人，这一点不但在经济上

〔1〕 黑格尔《精神现象学》，上卷，贺麟等译，商务印书馆，1996年，第54—55页。

〔2〕 萨特《存在与虚无》，陈宣良等译，生活·读书·新知三联书店，1987年，第785页。

是正确的，而且在意识形态上也是正确的”。[1]

一个阶级若不能对自己在世界历史中的地位及作用有正确意识，那么它将失去历史判断力，糊里糊涂与自己的真正利益为敌。它所愿望的，与最终所成就的，可能正好相反。但卢卡奇对资产阶级历史意识的评估，基于 19 世纪和 20 世纪上半叶资产阶级的自我认识水平。在那个时代，激烈的阶级对抗使资产阶级与其对手双双陷入各自意识形态的片面性中，失去了对历史的总体把握。它们都把自己的对立面视为不共戴天的他者，却没洞察到他者很可能就是自我内部的他性。

人倾向于保持一种虚幻的同一性。当一个人把他的多重人格中的一种显现为惟一的人格时，他就在追求自我同一性。E. M.福斯特从文学人物角度将其称为“扁平人物”，以对应有更多人格、更复杂、更矛盾的“圆型人物”。当一个人觉察到内心的矛盾时，他实际发现了自我内部的他性的存在。为恢复自我同一性，他试图去掉这种他性。但更多时候，他性以他者的形象出现在外部，附着在另一个人身上，这时，他者就变成了敌人。

资产阶级是有史以来人格最多的阶级。它的另一个名称“中产阶级”最能表明这一点。它是“中间的”，介于贵族与下层之间，既分有上层阶级的部分人格，又分有下层阶级的部分人格。资产阶级通过工业革命和政治革命消灭了贵族，又通过镇压和收编消灭了无产阶级，但这并不意味着这两个阶级不以他性的形式继续存在于资产阶级自己的人格构成中。事实上，从一开始，资产阶级的人格构成中就充满了对立成分，常常使它处于自卑、内疚以及莫名其妙的不安之中。它若不想继续成为一个自我分裂的阶级，就必须清除自己人格构成中的异己成

---

[1] 卢卡奇《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆，1992 年，第 124 页。

分——这，有待于一场文化革命或意识革命来完成。

但老资产阶级习惯于在外部寻找敌人，把自我内部的他性当作外部的他者。所以，在60年代，当中产阶级孩子突然群体地站在中产阶级父亲的对立面时，父亲们惊愕得一时没了主意，以为老无产阶级和老资产阶级之间早已了结的历史恩怨又卷土重来，以为自己的孩子背叛了自己，而没把它看作资产阶级的一次继续革命，一次针对自我内部的他性的革命。

中产阶级孩子可能也没意识到这一点。当他们真诚地自以为在反叛自己的父辈及其建立的制度时，其实是在通过反叛外部他者的方式来消除资产阶级自我内部的他性，所以他们没料到，他们的文化革命最终所成就的，竟是自己父辈的一项未竟的历史计划。他们的父辈显然也没意识到这一点，因而一时父子反目，母女失和；虽然现在双双言归于好，但可能仍没意识到这一点。

其实，回头浪子大可不必忏悔当初的狂热。相反，他们本该有一种革命成就感，其画像可以毫不逊色地与家族史上著名人物的画像并排挂在壁炉上方。他们在60年代进行的文化革命，意义丝毫不亚于其先辈们在18、19世纪进行的工业革命和政治革命：老资产阶级以巨大的社会—经济成本，从贵族手中夺取了经济和政治霸权，并成功阻挡住了新对手无产阶级在长达一个多世纪的时间里对它发起的一波波攻势。奇特的是，老资产阶级却无意间违背了本阶级利益，让文化领导权留在了对自己怀有敌意的阶级手中。这一未完成的革命，由60年代中产阶级孩子完成了，而且为此只付出小得不能再小的社会—经济成本，显得比其先辈还要技高一筹。先辈以恐怖、镇压、流血、掠夺做到的事，他们以口号、静坐、狂欢、游行和象征性的街垒战就做到了。

文化领导权的旁落，后果有目共睹，它使资产阶级在自己

的统治时代一直以可耻又可笑的形象出现：一方面，它被认为是政治强人和经济巨人，另一方面，又被看作文化侏儒和道德小人。贵族、文化贵族、社会主义者和左派都把自己的意识形态表述为普遍真理，并以人类名义不断对资产阶级雷鸣般发出文化和道德方面的指控，而资产阶级居然接受了这些指控——原因很简单：早在它成为资产阶级前，就一直处在非资产阶级文化的领导下，非资产阶级情感早已进入资产阶级的人格构成，而且在后来长达一个半世纪的时间里，非资产阶级文化和情感通过教化在一代代资产阶级那里被不断再生产。直到60年代，这一再生产过程才被中断。中产阶级孩子本想以一场大规模的反文化运动来继续这一以贬低资产阶级为乐事的传统事业，不料反倒为资产阶级夺回了旁落已久的文化领导权，全面巩固了资产阶级的统治。资产阶级人格构成中的他性被克服了。它不再是一个有犯罪感的、严肃而抑郁的、总是心神不宁的阶级，而成了一个不必愧疚的“普遍阶级”，可以对外部一切对立力量雷鸣般发出道德和正义方面的指控。

经过60年代反文化运动，安东尼奥·葛兰西当初所说的作为“霸权”两方面的“统治”与“精神和道德的领导权”，才真正同时掌握在资产阶级手中，完全可以按照本阶级的利益、美学趣味和道德旨趣，由自己来再现自己和他人的形象，而其国内和国际的反对派则因失去至关重要的文化领导权，处于文化和道德上的守势，在资产阶级一波接一波的指控下顾此失彼地为自己辩解。丹尼尔·贝尔曾感叹资本主义从来就没有自己的辩护人。如今情形反过来了，资本主义找到了自己的巧舌如簧的雄辩家，而它的老对手们则变得相当狼狈。他们似乎已无力创造一种更有说服力的意识形态，于是他们中的大部分人明智地沉默下来，结果，为老一套意识形态进行辩护的重任就落在了几位思想简单、头脑僵化、词语匮乏、笨嘴拙舌的老意识形态家肩上，而他们若免开尊口，反倒对他们为之辩护的

那种意识形态的伤害可能还要小一些。

冯·哈耶克（英国工党领袖克莱门特·艾德礼曾津津有味地拿哈耶克名字中的“冯”开玩笑，暗示他的贵族出身与其自由主义之间的关系）在30年代的大论战中曾惨败于主张福利经济的凯恩斯派，只得带着残兵败将远走朝圣山，希冀“昨日的异端会成为明日的信条”。60年代运动的硝烟刚刚散开，朝圣山的理论家们就带着反“辉格党人的历史学”的利器纷纷下山，立刻占据了左派撤离之后留下的社会政治舞台，并在戴上诺贝尔经济学奖的桂冠后，很快成了英国保守党领袖撒切尔夫人和美国右派保守主义铁腕人物罗纳德·里根的座上客。阿兰·艾伯斯坦在《哈耶克传》里记录了1975年刚刚出任保守党领袖之职的撒切尔夫人的一段往事：

> 保守党研究部门的一位官员回忆说，有一次，一位工作人员“准备了一篇文章，提出‘中间道路’是保守党应该采取的最可行的路线，可以避免左翼和右翼的极端。他还没讲完，新当选的党主席就把手伸进她的提包，拿出一本书，那是哈耶克的《自由宪章》。她打断了我们这些实用主义者的讨论，举着这本书让我们大家看个究竟，‘这本书，’她斩钉截铁地说，‘才是我们应该信仰的，’并把哈耶克的书‘啪’地掷到桌子上”。[1]

撒切尔夫人需要的，是一剂比“中间道路”药力更猛的泻药，好把左翼思想的杆菌从资本主义的胃肠中清除干净。于是，当初的人道主义者、社会主义者和左派人士对资本主义的批判，全被当作“辉格党人的历史学”的胡言乱语打发到“左派意识

---

〔1〕 阿兰·艾伯斯坦《哈耶克传》，秋风译，中国社会科学出版社，2003年，第338页。

形态"的废纸篓里。在为朝圣山学社同仁们的论文集《资本主义与历史学家》所撰写的《导论》里，哈耶克历数左派借以惑世的种种神话，然后说："不过，在所有这些神话中，有一个最离谱的超级神话，人们一直用它来贬低令我们当今的文明受益匪浅的经济体系，本书就专门探讨了这一超级神话。这个神话就是：随着'资本主义'（或者是'制造业'、'工业制度'）的兴起，工人阶级的状况反而恶化了。有谁没听说过'早期资本主义的惨状'？有谁没有下面的印象：这种制度的出现，给以前知足常乐、心满意足的广大民众带来了罄竹难书的新痛苦？我们可能恰恰是在维护一种已经臭名昭著的制度，人们指责说，这种制度，最起码在一段历史时期内，使社会上最贫穷、人口也最多的那部分人的境遇恶化了。社会上无所不在的对'资本主义'的强烈谴责，与下面的信念有非常密切的关系：不可否认，竞争性秩序确实带来了财富的增长，但其代价则是降低了社会中最贫穷的人口的生活水平。"[1]

朝圣山的历史学家却以历史统计数字证实：工人阶级的生活状况不是降低了，而是提高了，因此资本主义和资产阶级不必为这种制度和自身阶级感到羞愧和内疚，而必须让自己和他人认识到，资产阶级才是历史进步的力量。自1789年以来，一直在讥讽和谴责声中度日的资产阶级还从来没听到过如此露骨的赞美诗。

当然，朝圣山的历史学家并没有捏造统计数字。但辉格党人的历史学家同样没有捏造统计数字。问题出在哪里？出在前者把生活状况的提高看作一个绝对概念，而后者看作一个相对概念。如果朝圣山的历史学家从1950年代的工人比几十年前普遍多了一条毯子这个统计数字中看出工人阶级生活状况的绝

〔1〕 F.A.哈耶克编《资本主义与历史学家》，秋风译，吉林人民出版社，2003年，第5页。

对提高，那辉格党人的历史学家同样有理由从工人只拥有一条毯子而资产阶级却拥有好几床鸭绒被的统计数字中发现工人阶级的生活状况的相对恶化。

早在50年代，就有一些非常有洞察力的社会学家（阿隆、西摩·马丁·李普塞特、丹尼尔·贝尔等）提出“意识形态的终结”。70年代以后的情势证明：终结的并不是一切意识形态，而只是左派的意识形态，因为右派的意识形态在经过“无罪化”处理后，又被供奉在神龛里。这一次，它非常聪明地把自己装扮成“共识”或普遍真理，以便资本主义和资产阶级名正言顺地从历史犯罪感中走出来，并借助全球化的浪潮将其合法性推广到地球的每个角落。哈耶克的自由主义名声大噪于60年代动荡之后，给人的感觉仿佛是冲60年代激进主义而去的。但它绝对不是“新左派”的对立面，而是左派或“老左派”的对立面，早在新左派露面之前，它就已经成型。它在70年代卷土重来，是为了完成它自己在30—50年代的未竟之业，借助于60年代之后于它有利的社会和思想气氛，彻底把老左派的“流毒”肃清。而60年代的“新左派”与哈耶克其实殊途同归，一方以激进的方式，一方以保守的方式，分别把“新中产阶级”和“老资产阶级”从文化自卑感和历史犯罪感中拯救出来，在两个方向上完成了对左派的合围。正因如此，当60年代的前造反大学生在随后的年月里纷纷改信新自由主义或新保守主义时，并没有遇到不可跨越的理论障碍，而所谓“新自由主义”和“新保守主义”，也不是一对冤家。必要的时候，一个新自由主义者完全可以同时是一个新保守主义者，一边支持国内自由贸易政策，一边对外设立关税壁垒。

到80年代，即撒切尔夫人—里根时代，在经历一段时间的政治修辞学替换后（以“价值中立”的社会学词汇系统替换左派词汇，如以“全球化”替换“殖民化”和“西方化”，以“中产阶级”替代“资产阶级”，以“民主社会”替代“资本主

义社会”等），终于完成了一种意味深长的意识形态逆转：从诞生之日起就一直遭贬斥的资产阶级，突然开始以正义、道德和文明的新形象出现于世界舞台，而其新老对手们则纷纷成了邪恶的象征。资产阶级仍一如既往是资本输出者，但如今还成了象征资本输出者。所谓文化领导权，实是一种给人洗脑的权力，它使别的阶级或阶层在政治意识上处于自我遗忘状态。连以前的社会主义国家的主流经济学家如今都把亲切的眼光投在本国新崛起的“中产阶级”的身上，把它当作本民族的摩西一类的角色，而他们自己的任务则是向无缘进入这个新阶级的普通大众论证这一点。

60年代造反者并不像他们自己及其批评者所说的那样，损害了西方社会的秩序。如果他们真这样想，只说明他们仍处于历史无意识状态，所以才会遗忘、检讨和忏悔，而且带着一种痛定思痛的记忆，憎恨一切群众性政治运动，视之为疯狂。哪怕是那少数几个不思改悔的革命遗老，也主要把60年代当作一种迷人的气质，一种难以忘怀的情感，而不是一场历史运动，不是镶嵌在资本主义形态史中的一个环节。将60年代非历史化，也体现在莫里斯·狄克斯坦那部文化史著作最末的一段文字里：“曾在许多伪装之下召唤过整整一代人的伊甸园之门，仍像卡夫卡的城堡一样在远处闪现，既无法接近，又无法避开。”[1]以这种方式理解60年代运动，就等于把它心理化、内在化或形而上化了，不是一场现实的社会运动。

就历史运动而言，不管群体显得如何狂热和非理性，总受制于历史理性。这与群体的性质有关：所谓群体，是一个不受制于个人意志、没有个人面孔的庞大惰性存在，它几乎是从本能来感受历史进程的，其准确性，恰如千里迁徙而不失方向的

〔1〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.277.

候鸟群。而个体不管显得如何理性和冷静，通常是非理性的，受一己的情绪、偏见和喜好的支配。法国大革命是狂热的，非理性的，却暗中听命于历史理性；爱德蒙·柏克是冷静的，理性的，但他对法国大革命的评说却经常缺乏历史洞见，即便偶尔显示出历史预见，也只是碰巧猜中的。对社会运动的分析，若拘泥于运动中的某些个人，而不将运动作为历史整体的一个环节，就等于把历史阐释停留在个人品质或德行的层次上。

而且，历史运动并不见得总是严肃的，还存在这种可能性：历史完全可以通过不那么严肃的方式，甚至非理性的方式，来实现理性的目标。历史运动是一种由历史理性暗中支配的运动，其复杂性在于它不见得非采取理性的方式不可；必要时，甚至可以通过使自己的无意识工具群体发疯的方式来达到自己预设的目标。只有在历史意识最终呈现的总体景观中，那些看似外在于历史理性的矛盾、混乱和非理性才能成为历史理性的内在部分。

卢卡奇谈到阶级意识时，把它定义为“变成为意识的对阶级历史地位的感觉”。这是一个简练而恰当的定义，强调的是对本阶级在历史中的地位和作为的认知，而中产阶级孩子却深陷在虚假意识里，把意识形态（其中包括道德批判）错当作历史意识。他们原本就习惯于从意识形态的哈哈镜里打量自己，先是看见一个狂热的新左派，接着发现一个满是忏悔感的回头浪子，到最后，似乎看清了，原来是一个稳重的新右派。其实，新左派只是一个穿错服装的新右派。

到底发生了怎样的历史偏差和阶级偏差，使60年代中产阶级孩子先是群起反叛中产阶级，继而又群体回归中产阶级，并成为其中坚？仅仅是精神分析学的“反叛—回归”模式的又一次循环？难道持续多年的造反运动只是一个意外事件，是青春期一次偶然失去分寸的骚动？难道这些充满理想主义热情的中产阶级孩子只是受了左派的蛊惑，或过度吸食了法兰西制造

的“知识分子的鸦片”，才进行这场反叛中产阶级的革命？或者，并没发生历史偏差和阶级偏差，而是历史自身的运动把中产阶级孩子当作了无意识工具？简言之，这场以中产阶级大学生为主体的革命，其性质到底是资产阶级的，还是反资产阶级的？它到底实现了什么历史目标？是否可以说，1968 年那代人在当今流露出的忏悔之情，仅意味着他们至今仍对这场运动的遗产缺乏清醒意识，未能窥见它实际有利于资本主义，是资产阶级革命的继续？

本书是对 60 年代这个特殊时期的研究，也是一种个案研究：从地理上说，主要以美国 60 年代运动为原始材料（必要时参照法国 1968 年 5 月的一些资料）。对地域性的看重，基于这么一种考虑，即整体性概括必然包含非历史倾向，以获得一种虚幻的同一性。60 年代运动的一个奇特之处，是它不仅发生在西方世界，也发生在第三世界，可以说是青年知识分子的第一次、或许也是最后一次全球意义上的左派运动（伊曼努尔·沃勒斯坦从世界体系角度，认为 1968 年运动是对旧的世界体系的愤怒，但随即被旧的世界体系的支持者压制下去[1]），是从旧制度的政治和经济结构或传统的文化和生活方式中摆脱出来的解放运动，以此宣布青年对世界、对未来的领导地位。然而，这些运动各自的历史传统、政治理念、阶级构成、精神面貌、运动形式、终极目标和最终成就并不相同。1968 年巴黎拉丁区的造反者与 1968 年北京天安门广场上的红卫兵之间的差别，就如同 1968 年芝加哥的街垒战士与 1968 年拉丁美洲山区的游击队之间的差别一样大。

有关 60 年代运动的历史文献和研究著作堆积如山，说明

〔1〕伊曼努尔·华勒斯坦《有托之乡》，见《自由主义的终结》，郝民纬等译，社会科学文献出版社，2002 年。

人们并没有真的忘却它，而是试图将它阐释成任何别的东西——除了不是历史运动。在这个问题上，本来一直争吵不休的老左派与老右派、新自由主义者与新保守主义者奇特地站在一起，激烈批评60年代的相对主义和虚无主义及其对文化、价值、道德、生活方式造成的灾难，而当今已不再年轻的60年代的前造反者们，那些以文字为业的教授和学者，则带着忏悔之情写下一部又一部回忆录。

"我们从这样一大堆文献中能发现什么呢？"艾瑞克·霍布斯鲍姆在5月风暴的次年，面对有关这场运动的大量出版物，写道，"绝大部分的文献试图解释这场运动，分析其性质以及它对社会变化可能有的贡献。相当一部分文献试图把它放进一个或另一个同情者——他们占了作者的绝大多数——的分析角度，或多或少有些新意或者包含特殊的辩驳。然而，这些文献并没有给我们提供一部《雾月十八》——也就是说，一篇研究1968年5月的政治论文。"[1]他忘了补充一句：这些文献也没有提供一篇研究1968年5月的历史论文，而更像是新闻记者们的事件报道。

大部分文献之所以持同情立场，是因为运动刚过去一年，人们对死者还充满栩栩如生的回忆，对政府的武力镇压油然而生的激愤之情还耿耿在怀。更重要的是，这些文献的作者就是知识分子，而那个时代知识分子在政治和情感上普遍左倾，自然同情一场以失败告终的新左派青年知识分子运动。对他们来说，5月运动的失败不仅是左派的一次集体失败，也是一次个人失败。

但回忆也好，愤怒也好，都是飘浮不定的东西，且持续不了多久。1969年正处在亲左情感盛极而衰的关头。一进入70

[1] 艾瑞克·霍布斯鲍姆《非凡的小人物》，王翔译，新华出版社，2001年，第324—325页。

年代，一种新的节奏开始起作用，新保守主义情感渐占上风。就连1968年运动的领导人在故作声势地几次宣布“革命会再来”而一次次终究没来之后不久，也感到颓丧了，“各自的兴趣转向了别处”。[1]接着，这一代人的忏悔便取代了回忆和愤恨。回忆和愤怒开始变质。60年代越来越像是一段不堪回首的时光，甚至连“60年代”(the Sixties)这个专有名词都被看作虚构的标签，好符合“那种把某个人的生活、某个人所属的时代的生活统统塞进十年的普遍惯例”。[2]

这真是奇怪的一代人，他们以左派的名义进行了一场资产阶级文化革命，并充分享受着革命的成果（消费主义、享乐主义等)，却又以“动乱”之名把它打发到一个被人遗忘的角落。他们没弄懂自己在历史中的作用，而新的时代风气又造成了一种不利于回忆和分析的大势，仿佛只要稍带同情地谈到60年代，就是在为一场曾带来社会动荡的运动辩护。曾经的新左派大学生开始感到自己是有罪的，急速向右转，惟恐落在后面。

如今，一谈起60年代，人们脑海中就闪现出“反叛”(rebel)、“造反”(revolt)等字眼，而“革命”(revolution)和“抗议”(protest)却越来越罕见了：前两个词给人以性质可疑、令人不安、偶然随意、犯上作乱的感觉，而后两个词则经常唤起进步、正义、决定论和崇高感的联想。由于人们已习惯于用前两个词来描述60年代，它们就渐渐成了“60年代”的同义词，而当年常挂在造反者嘴边的“革命”、“抗议”两个词，如今却羞愧地隐退了，或被阐释成“反叛”和“造反”。

---

〔1〕 Irving Howe, *A Margin of Hope*, p.325.

〔2〕 见苏珊·桑塔格为1996年西班牙语版《反对阐释》所写的前言，该前言作为后记，收入该书中文版，程巍译，上海译文出版社，2003年，第353—354页。

到底是为了把“革命”和“抗议”贬低为“反叛”或“造反”，还是认为60年代太不严肃，够不上“革命”或“抗议”，不过是“反叛”、“造反”罢了？即便是这两个词似乎也过了时，当今的人更习惯于用“恐怖”和“骚乱”来分别定义——譬如——巴格达的路边炸弹和伦敦的反全球化示威。看来，新右派已成功地把自己那一套政治词汇变成了普通人用以描述突发事态时的基本词汇，以至给左派带来了这么一种压力，即压迫和剥削是无罪的，但谈论它们却是有罪的。

显然，在这么一个时代，再去做一个左派，就不仅不时髦，反倒令人反感。在60年代的狂风暴雨中垮掉的教堂似乎又一砖一瓦重建起来，而当初的社会批判能量却似乎永久性地瘫痪了。它其实是被60年代运动本身以一种无痛的方式弄瘫的。当这场运动以相对主义为利器瓦解文化等级制和传统道德秩序时，也暗中瓦解了一切乌托邦得以建立的基础。革命的热情来自对乌托邦的想象，当乌托邦像海市蜃楼一样从地平线消失后，热情的源头也就枯竭了。

这是后革命时代，曾被称作“革命”而被大加赞赏的东西，如今纷纷被抽去历史内涵，仅被看作暴力。一切有深度的东西似乎都会引起某种程度的不适。人们乐于生活在平滑的表面。历史想象力于是变成了一种瘪平的东西，剩下的似乎只有技术活儿。

右派的教堂是被修复了，但不再有人光顾，而左派的旗帜也同样不再拥有激动人心的召唤力，被胡乱堆放在地下室，任由它烂成一团。安东尼·吉登斯说那个曾搅扰资产阶级美梦的幽灵已被发配到了地下世界。[1] 狂热过后，人们变得冷淡，不再谋求改变社会，而是谋求改变自己以适应社会，像狄克斯

〔1〕安东尼·吉登斯《超越左与右：激进政治的未来》，李惠斌等译，社会科学文献出版社，2000年，第1页。

坦所言："仅满足于过日子。"[1]早在1973年，拉尔夫·德·贝茨就观察到："70年代初期，青年的激进情绪平静下来，变得同前20年的那种麻木不仁的状况差不多了。那些先前曾设有左翼的学生争取民主社会组织（SDS）和右翼的美国青年争取自由组织（YAF）的庞大支部的大学校园，如今再也见不到这些支部的影子了。就这种麻木不仁的倾向，一则评论写道：'如果你喜欢50年代的学生，那么你就会热爱70年代的学生。'"[2]

关于50年代，最著名的定义是欧文·豪给出的，他厌恶地说："这个铁板一块的50年代。"但他对60年代也绝无好感。他借用文化保守主义者莱昂内尔·特里林的术语，称中产阶级造反大学生为"新野蛮人"。特里林自命为19世纪英国批评家马修·阿诺德的美国传人，而在阿诺德的术语里，"野蛮人"指的是维多利亚时期的英国贵族，一个"不仅充满户外活动的激情，还充满个人自由的激情的贵族阶级……野蛮人的这种文化（姑且称之为文化）大体上不过是一种外在的文化，主要体现为外在的禀赋、风度、相貌、礼仪、才艺和体育才能"。[3]当60年代的嬉皮士在70年代后纷纷出落成高雅而冷淡的雅皮士后，新野蛮人才真正证明自己原来是维多利亚时期的野蛮人的苗裔，只是比其先辈更精于生财之道，恰如Yuppie（Young urban professionals，年轻的城市专业人士）和Yumpie（Young upwardly mobile professionals，年轻腾达的专业人士）这两个名称所意味的那样——这一点，最能说明他们仍然是中产阶级，只不过其政治和道德激情已经枯竭。他们摆脱不了中产阶级身份，却追求外表上的非中产阶级化，其方

---

〔1〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.272.

〔2〕 Ralph F.de Bedts, *Recent American History: 1945 to the Present*, Vol.II, The Dorsey Press, 1973, pp.357—358.

〔3〕 Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.103.

法是把贵族或嬉皮士进行一番政治无害化处理后，作为自身的一种时髦装饰：在前一种情形下，他们成了中产阶级—贵族(雅皮士)，在后一种情形下，他们又成了中产阶级—波希米亚人（bobos，布波族)。换言之，除了中产阶级这一不变身份外，他们还可以根据时髦或当下情绪变成其他任何一个阶级，因为这些阶级已不再是一种政治或道德力量的存在，而是一种类似服装、情调或生活方式的商品，是一种“外在的文化”。(如今谁还将一身嬉皮士打扮的人视为政治激进分子?）他们是各种商品的毫不吝啬的和毫不愧疚的消费者，尤其是有关身体的商品以及作为商品的身体。身体成了拜物教的新图腾。

历史就像一个钟摆，摆动于左与右之间。在60年代的新左派运动中受尽嘲弄的一批“自由主义”右翼思想家（以阿隆、哈耶克为代表）在70年代被当作收拾烂摊子的救世主一样迎了回来。但70年代是50年代的回归吗？如果真这样，那所有的老左派和老右派都会觉得失望。老左派会哀叹政治反对派的消失，惊叹于资本主义的可怕的吸纳力和整合力，而老右派则会怨怪新中产阶级缺乏政治和道德方面的严肃性，徒劳地对他们宣讲“责任伦理”的新教义。

或许他们是在设想一种部分的回归。贝尔把70年代后的历史称作“修复”史。既然是修复，就一定有原貌。贝尔心中的原貌是什么？他没说明，也无法说明，否则就拐到本质主义的险路上去了。如果他所说的修复不是指整体修复，而是部分修复，是文化领域的修复，那就等于说，他能够把文化从不可逆的历史之流中孤立出来，将其时针拨回到一个他所中意的时刻。贝尔的历史想象力是意象派的，是空间性的，也就是非历史的，试图把分属于不同历史时期的若干符合他心意的东西并置在一起，拼凑成一座哥特式的“三一教堂”。他说：“我在经济上是一个社会主义者，在政治上是一个自由主义者，在文化

上是一个保守主义者。”[1]这就像你从集体农庄回来，顺路在街角发表一番有关个人自由的演讲，晚上则在家挑灯读莎士比亚。

一种被瓦解的价值并不像一只被摔碎的希腊古瓮那样容易恢复原状。经过60年代，人们不再可能回到50年代。乐园一旦失去，就永久失去了。何况，那并不是一个乐园，失去也不足惜。60年代，作为一场社会运动，当然早已结束，但作为一种思想和情感，却仍在暗中发生作用。70年代以后的人或许和50年代的人一样在政治上冷淡，但他们的冷淡源自相对主义，而50年代的人的冷淡则源自政治高压，不得不以冷淡的外表来隐藏内心行将凋零的乌托邦。相对主义和虚无主义造就了一批批似乎除了自己的身体外什么都不关心的人——毕竟，在虚空中，身体是惟一可以把握的实体。怪不得特雷·伊格尔顿说：“用不了多久，当代批评中的身体就会比滑铁卢战场上的尸体还要多。”但身体也正日趋符号化，变得像虚幻之物一样飘忽不定。伊格尔顿接着写道：

> 性话题开始于60年代，本来是激进政治向它曾经非常遗憾地忽视了的领域拓展的一种行动。但是随着革命的活力逐渐消退，对身体的关注起而代之并越来越突出了。在70年代，我们有阶级斗争问题和性问题，80年代，我们只有性问题。往日的列宁主义者现在成了手持会员证的拉康主义者，人人都从生产问题转到了性欲倒错问题。格瓦拉的社会主义让位于福柯和简·芳达的身体学。像通常的情况一样，性问题在美国最蔚为大观。社会主义从未在美国得到多大的了解，而美国左派倒是在福柯的高地高卢

[1] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1996, p.xi.

人的悲观主义那里为自己的政治瘫痪症找到了一种精致的理论。[1]

60年代运动是对资本主义体制的历史可能性的一次大规模群体探险，是资产阶级早期的经济革命和政治革命的残余能量从政治和经济层面向文化和生活方式层面的转移和延伸。它摧毁了早先的贵族阶级和后来的左派设置在资本主义体制内的各种非资产阶级性质的文化障碍和道德障碍，大大拓展了资本主义的制度空间，大到足以接纳它的一切新老对手们，致使他们甚至感到一种压力，仿佛惟有显示自己的异端性，才对得起这种宽容，而每当他们显示出异端性时，无非就给资本主义体制增添了一份新荣耀。新左派的批判能量并没在这场文化革命中耗尽，还剩下那么一点点，只是失去了现实目标，于是转向身体。的确，瘫痪在床的人也只剩下身体可供自娱了。

对相对主义的恐惧，说明伊格尔顿的文化批评最终有所保留。他的犀利无比的批评柳叶刀在一切神话里灵巧穿梭，将其肢解得七零八落，却总避开一个隐藏得非常巧妙的核——他的"自我"：这是他的出发点，也是返回点。他需要一个本身不动的支点，缺了它，就会在无垠的虚空中感到晕眩。同时，作为批评家，他从相对主义中感到一种职业危机，担心它最终会使一切批评事业失去依据。

在相对主义时代，历史想象力日渐萎缩，像进入了一个无边无际的无物之阵。想象力在遇到障碍时才会变得活跃。这正是弗洛伊德所说的白日梦与受压抑的欲望之间的辩证关系。当资本主义开始接纳自己的对立面，也就从深处消解了对立面的对立性，使之政治上无害化。对伊格尔顿来说，是虚空带来了

---

〔1〕 特雷·伊格尔顿《历史中的政治、哲学、爱欲》，马海良译，中国社会科学出版社，1999年，第199页。

晕眩，对另一些人来说，却是解放幻象带来了晕眩。

实际上，相对主义越来越成为非主流文化、第三世界文化、不正常的生活方式获得并维护自身存在权力的依据。相对主义在使旧时代的一切堂而皇之的东西——等级制、男性中心主义、白人种族优越感、西方中心论等——失去存在的绝对性时，也使一切曾被认为不合法、不入流、低贱的东西获得了存在的理由。相对主义当然会因原则感的消失而导致政治冷淡，但也可以带来一种多元主义的共存景象或幻象。

从这个角度看，这或许正是60年代的非凡成就，它扩大了自由，促进了种族平等和性别平等，并通过搁置价值判断使任何一种此前被认为歪门邪道甚至大逆不道的文化或生活方式获得了合法性。一句话，它摧毁了一切专横的价值权威，在文化和生活方式上实现了早在政治和经济层面实现了的自由、民主和平等，但也正因为它摧毁了一切专横的价值权威，使任何政治激进主义失去了存在的根基。通过60年代，西方进入了后现代。亚当·斯密当初所说的“自由放任”不再局限于资本主义经济市场和政治市场，也成了道德市场、文化市场以及私生活市场的惟一原则。“怎么都行。”1942年加缪笔下的默尔索以一个过早诞生的后现代人的口吻说。他必须补充一句：“但别犯法。”

在这种意义上，70年代以后的人是60年代的受益者，而非受害者。或许只有专制人格的人才会坚持某一种特定的价值、文化、道德和生活方式，并强迫他人也接受它。70年代以后的人则不轻信任何标榜客观的姿态，习惯先问一句：谁之价值？谁之文化？谁之道德？谁之生活方式？谁在说？为何目的？在乌托邦和意识形态的废墟上，产生了政治社会学，而政治社会学以一系列多少显得复杂的技术手段处理政治问题，是一种小修小补的政治修补术，不再牵动社会运动的神经。人们的政治敏感性在不断增强，对自身权益的想象也更为活跃，但

行动欲望却瘫痪了。压迫和剥削依然存在，但已不被当作一个政治问题，而是一个技术问题，一切都似乎完全可以在既定的政治制度下加以解决。“邪恶的历史”假道“历史合理性”终于恢复了自身的合法性。

道德绝对主义者对60年代的指责之一，是它带来了普遍的相对主义，并使其合法化了。正如他们中一个所说：“我们有着太多的道德相对主义，这是20世纪的真正宗教，它导致了在各种各样的乌托邦中尸积如山。”道德绝对主义者始终是盲目的，没看到正是各种名目的道德绝对主义才真正导致历史中尸积如山。从烧死女巫、持异议者和异教徒的烈火熊熊的柴堆旁，到灭绝犹太人的奥斯威辛毒气室外，再到那些主张严禁同性恋的道德协会里，无不看到道德绝对主义者问心无愧的身影。

道德绝对主义带来的灾难远比道德相对主义带来的灾难更可怕。道德绝对主义本是某个特定群体或共同体自我认定的一种价值判断，当它感到与其他群体或共同体的道德价值不一致时，就想当然地自认为是道德正义的化身，而对立者则是邪恶的代表，必须对其进行圣战。它从不追问自身的合法性，尽管它的道德正义其实只是某个特殊群体的道德正义。道德相对主义却是一种道德多元主义，不认为存在一种涵盖一切人群的普遍道德正义，总是在层出不穷的对立物那里发现与己同等的合法性，因而常常绊倒在自己内部。它无意征服别人，它只为自己的存在合法性辩护。它谦卑地自认为是“之一”，而非“惟一”。文化相对主义解除了某一种力量对“普遍正义”的垄断性阐释，从而使任何以绝对主义面目出现的主张、理论或主义成为漏洞百出的谎言。

本书无意对60年代作道德评判，不想因为自己对那一代人的个人偏爱（一听到西蒙－加芳凯尔或披头士的那些老歌，

我就感到自己与那一代富于热情和正义感、更无私心、内心也更严肃的年轻人心灵相通），而把历史研究停留在个人品质和德行的层次上。它源于更严肃的历史兴趣，试图从历史形态学角度，把60年代置于资本主义形态史中进行论述，视之为资产阶级未竟之革命计划的继续，是资产阶级（中产阶级）与贵族（及社会主义左派）之间在政治和经济领域里业已终结的阶级斗争在文化和生活方式领域里的继续，目标是为资产阶级夺回久落他人之手的文化领导权。因此，关于60年代的政治论文，还必须辅之以一篇关于60年代的历史论文，使作为事件的60年代能在历史形态中找到它的连续性，而历史的连续性则能在60年代找到它的事件性表达。这样，60年代就不被理解为一个偶发事件，也不是一次历史循环，而是资产阶级革命史之一章。资本主义由此进入了它自己的后现代时期（或弗雷德里克·詹姆逊所说的“晚期资本主义的文化逻辑”）。

第 1 章

历史想象力

资产阶级在一面错误的旗帜下，一面革命的旗帜下，进行它自己的最后一场战斗。

——罗莎·卢森堡

《台伯河上的伯克利》的作者吉安佛朗哥·柯西尼基于历史类比，把1967年发生在意大利的校园运动看作两年前伯克利校园动乱的翻版，正如1968年于根·哈贝马斯在《理性社会刍议》里把笼罩在造反气氛中的西德自由大学比作“西德的伯克利”。[1]柯西尼说：“这场意大利有史以来最大规模的学生骚乱，用借来的战术和借来的口号拉开了序幕。”[2]两位批评家自己也借用了“伯克利”作为隐喻。这并不奇怪。隐喻向来是描述历史事件的一种方法，以便在几个历史时间点的想象性重叠中使当下的事件获得一种历史的深度，其代价则是损失每

[1] Jürgen Habermas, *Toward A Rational Society*, Boston, Beacon Press, 1970, p.15.

[2] Gianfranco Corsini, “Berkeley on the Tiber”, in Walt Anderson, ed., The Age *of Protest*, Goodyear Publishing Company, Inc., 1969, p.73.

一起特定事件的独特的历史性。

隐喻，按亚里士多德《诗学》中的定义，是“以他物之名名此物”。但隐喻不仅是一种修辞手法，还是一种思维方式，即苏珊·桑塔格所说的“隐喻式思考方式”[1]，其诱惑力之大，使一向反对隐喻的她也不时使用它。在60年代，隐喻更成了一种革命写作方式，一种行动方式，一种惯用的策略。

任何一场社会运动，哪怕声称其历史目标是“中断历史连续性”的激进革命，都不得不从本国或世界历史上某些类似运动借取灵感和形式，仿佛其意图是要趁自己这代人还活着时，实现以前的社会运动所一再许诺却被一代代延宕下来的伟大计划。对历史的借尸还魂，马克思在《路易·波拿巴的雾月十八》中有过一番讽刺性评论：

> 一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用他们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。[2]

借用过去的名称、口号和服装，就是借用其合法性。毕竟，人们对历史，就像对已死的先辈那样怀有崇敬之情。对历史上类似的社会运动的联想，使当代运动与某个未完成的历史

---

[1] Susan Sontag, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, New York, Doubleday, 1990, p.93.

[2] 马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1972年版，第一卷，第603页。

计划连接起来，并从这种或真或幻的联系中获得自身的历史合法性。

这也显出激进运动自身在历史合法性上的内在匮乏，于是尽量征用于己有利的历史资源，而当历史资源不够用，或历史想象力出现衰弱迹象时，就不得不采用更夸张、更武断的形式，以躲避自己以及他人对运动内在性质和手段的日甚一日的怀疑。这使得任何一场激进运动一定会在某个时刻脱离历史本身，成为马克思所说的“毫不具备革命条件的即兴诗”一类的东西。

但我这里谈论的是一场非常奇特的激进革命。它的确是激进的，但其激进性却消融在象征形式中。从一开始，它就显示出一种狡黠的成本计算或风险意识，试图以最小的革命成本来实现宏伟的革命计划。当革命处于高压之下，或感到有必要隐藏自己的动机，或不敢打出自己的真正旗号时，常采取“隐喻”的方式，以降低成本和风险。

力量感的幻觉

当1968年5月成千上万的巴黎大学生突然涌上街头，展开一场以中产阶级孩子为主体的大规模造反运动时，我们看到，历史意象幽灵般浮现在激进分子的想象中。已消失近一个世纪之久的巴黎公社的名称、旗帜、口号、歌曲和街垒，还魂于1968年巴黎的街道上。但使用这些名称、旗帜、口号和街垒的，却非巴黎工人，而是中产阶级正在高等学府接受教育的孩子们。他们与街垒那一边以戴高乐政府为代表的中产阶级属同一阶层，是这个阶层的公子哥儿和千金小姐。闲置多年的革命舞台上突然走过来一大群奇装异服、脸上满是学生气的白种年轻人，着实让老左派和老右派吃了一惊。

1968年的历史想象力似乎从一开始就在阶级意识上错了位。中产阶级造反大学生在历史中寻找到的“已死的先辈”，并非其真正的先辈，既不是推动工业革命的那几代资产阶级，也不是发动1789年革命的那一代资产阶级。总之，不是绘制在资产阶级历史教科书和家谱上的那些衣冠楚楚、神情严肃的著名人物，而是资产阶级的老对手——1871年巴黎公社的无名无姓、衣衫褴褛的社员们。

造反大学生并不只想喊喊口号、游游行而已。在最激昂的时刻，他们还模仿巴黎公社的组织方式和作战方式，成立公社，在大街上或公园里筑起街垒，手挽手高唱国际歌。那架式，似乎要与前来弹压的政府武装力量来一场硬碰硬的左派政治革命。

但1968年的街垒并不是用来作战的。它设置在街道上，为的是给这场文化革命增添一些革命浪漫主义气氛，而其实用性仅限于用来躲避催泪弹。年轻社员们并不打算与手持盾牌、警棍、催泪弹和步枪的军警展开一场真枪实弹的血腥巷战，像1871年的社员们毫不犹豫拿起武器对付梯也尔，而是乐于使用一些不具备多大杀伤力的“软武器”和自制武器，如口号、歌曲、碎石块、棍棒和“莫洛托夫鸡尾酒”（自制燃烧瓶）。这使得1968年的街垒战仅具象征意义，是战斗姿态，而非战斗本身，为的是营造浪漫的革命氛围并使造反者看起来更像革命者。娇生惯养的中产阶级孩子想体验一下街垒战的气氛，闻闻催泪瓦斯热辣辣的气味，像他们体验大麻、静坐、游行、占领校舍、滥交和性倒错一样。他们绝不想体验子弹打进身体的那种热辣辣的感觉。《爱情故事》（续集）里的男主人公奥利弗谈到自己参加游行时的心态，坦率地承认：“人们认为挨一下催泪弹才显出男子汉气概。”挨一下步枪子弹当然比挨一下催泪弹更能显出男子汉气概，但子弹的方向和后果通常不可预测，最好别冒这个风险。更关键的原因是：他们的革命并不需要付

出血的代价。

就街垒那一边看，戴高乐政府的武装力量也不会像当初的梯也尔武装那样以远程大炮轰击这些不堪一击的街垒。事实上，戴高乐政府在头一星期里不知所措。戴高乐甚至独自溜出巴黎，把烂摊子扔给内政部长和巴黎警察总长，自己则“失踪”了，躲在某个遥远的角落坐待巴黎时局的变化。毕竟，与1871年不同，这一次，资产阶级遇到了一种相当棘手的情形：它要对付的是自己的孩子。不过，当警方探子发现雷诺汽车公司的毛派工人开始向索尔邦学院渗透，与大学生商讨联合行动事宜时，戴高乐终于按捺不住。局势的发展可能使他也惊慌地联想到了1871年。事不宜迟，戴高乐将军立刻行动起来，秘密地与军队将领会面。在获得他们的表态后，他又偷偷返回巴黎，随即通过电台向全国发表了四分半钟的煽动性演讲，渲染法国正面临共产党的夺权阴谋。“法国确实面临专制统治的威胁，”他说，“有人企图迫使法国接受一个在全国普遍感到失望的情况下建立起来的政权。”[1]他号召被“革命狂热”压制的那些力量走上街头，发出自己的声音。

于是，在巴黎街头，出现了“戴高乐派”的声势浩大的反游行。走在队伍最前列的，是文化部长、左翼作家马尔罗，大学者阿隆以及大作家莫里亚克——他们现在成了秩序党人；浩浩荡荡跟在他们后面的，是由巴黎市民、退伍老兵、非洲裔法国人等组成的一个驳杂的人群，主要来自中下层社会。他们高唱《马赛曲》，朝街道那一头高唱《国际歌》的中产阶级大学生进发。在巴黎知识圈中，造反大学生也不乏颇有来头的支持者，如萨特和福柯。

大批警察趁夜色出发了，目标是街垒。但即便在最激烈的

---

〔1〕 洛朗·若弗兰《1968年5月》，万家星译，长江文艺出版社，2004年，第291页。

冲突中，街垒两边似乎分享着一种默契，都想最低限度使用暴力，把伤亡限制在最低程度。结果，在持续一个多月的冲突中，尽管有不少人受伤，但仅五人死亡（两名学生、两名工人、一名警察分局局长，其中一人属意外死亡），然后，这场大规模街头革命就随即偃旗息鼓、销声匿迹了，与运动发起者和参与者当初的政治大话所显示的男子气概颇不相称。这场运动摆足了革命姿态，标语和口号比任何一场革命都多，却无意进行一场真正的、像样儿的革命较量，如霍布斯鲍姆所说："实际上，整个5月风暴危机的重要而又奇怪的一点在于，从头到尾力量的较量都是象征性的，更像是中国古代统帅在排兵布阵。没有人真想杀任何人。"[1]狄克斯坦谈到造反运动最踌躇满志的时刻时也说："那架势，看起来倒像是公社控制下的巴黎，可临了却证明自己和巴黎公社一样脆弱。"[2]一个正统马克思主义者可能会把中产阶级造反大学生最后的无能表现，看做马克思当初观察到的"小资产阶级的革命软弱性"的隔代遗传，仿佛资产阶级的革命坚定性到了其曾孙那一代仍不见半点长进。但1968年运动不是古典意义上的革命，其真正战场并不在街道。街垒只是它的可有可无的延伸，而且它也只失败在街道上。

历史隐喻有牵连性。当中产阶级的孩子自视为巴黎公社的精神后裔时，也就使其父辈被迫成了梯也尔。谁都记得"凡尔赛分子"——这些流氓在对付入侵的普鲁士人时业已证明自己是一群软蛋，但在对付巴黎工人时却挽救了自己的名声，证明自己仍是一伙冷酷的杀人犯。历史写作往往不利于资产阶级，因为文化领导权控制在对资产阶级怀有敌意的阶级手里。这导致了资产阶级的一种奇特的历史处境，即在资产阶级统治时

〔1〕 艾瑞克·霍布斯鲍姆《非凡的小人物》，第328页。
〔2〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.262.

代，资产阶级自己反倒被塑造成反面形象。更不可思议的是，也似乎只有反资产阶级的运动，才具有正当性、人道色彩和美学意义，以致连本来资产阶级性质的革命，也不得不借用反资产阶级的名义才觉得名正言顺。

但中产阶级大学生借用1871年的名称、口号和街垒，还是多少有些出人意料，因为巴黎公社向来是无产阶级的象征资源。而且，自公社失败以来，至少就法国或西方国家而言，这个神话的象征功能似乎已然衰竭，不再具有现实感召力。自1871年到1968年，巴黎虽多次发生罢工、革命、起义和骚乱，但没有哪一起把自己想象成公社。甚至，在与1871年局势颇为接近的1944年，尽管出现了地下抵抗组织和街垒战，却没有出现公社。实际上，1968年的法国不大可能出现大规模左派社会运动，更不消说社会主义革命了，因为作为巴黎公社历史主体的无产阶级业已消失，被整合进了资本主义体制。从经典的社会主义革命的角度看，1968年运动的确是不具备革命条件的即兴诗。

但曾搅扰老资产阶级的公社幽灵却再度出现了，这一次附着在一个最出乎意料的阶层上，即资产阶级自身——确切地说，是资产阶级的孩子。当资产阶级正为自己成功收编无产阶级而自鸣得意时，绝没料到，自己的下一代居然被左派情感悄悄收编。这种双向收编发生在任何一个西方国家。同一时刻，在本国的历史中寻找不到历史类比的美国中产阶级造反大学生也带着美国口音，以法语的“公社”称呼自己的小团体，并在芝加哥的街道上筑起了街垒，倒好像巴黎公社突然成了中产阶级孩子的世界性遗产。马克思当初预言的资产阶级的历史掘墓人，已变成资产阶级的合伙人，掘墓用的铲子却落在了资产阶级孩子手里——可最终被埋葬的，并非资产阶级，而是资产阶级的非资产阶级意识。

在对巴黎公社的历史想象外，还有对第三世界革命者的历史想象。甘地、毛泽东、胡志明、格瓦拉的名字并非偶然出现在1968年西方的街道上。年轻造反者高举他们的画像游行，围坐在一起诵读他们的语录，把他们尊为革命的圣徒。摇滚歌星约翰·列侬唱道："肩上扛着毛主席像，你才知道什么叫革命。"如同1968年运动是一场世界规模的青年造反运动一样，对历史的想象也以世界社会主义革命史和民族解放运动史为资源。第三世界革命者为1968年的造反者提供了一种激情，一种灵感，一种力量幻象，一种奇迹效果：中产阶级孩子从他们身上看到了青年知识分子的力量，那种领导一场社会运动并在短时间里获得巨大成功的奇迹般的力量。

不过，这些"异国情调"，仅以浅薄的大杂烩似的方式在起作用。他们一股脑把印度教、红宝书、瑜珈功、佛祖、甘地、毛泽东、卡斯特罗、胡志明、格瓦拉、印度大麻等混合在一起，没感到有什么不便。当历史的内核被挖空后，就徒剩下一些纯粹形式。1968年，也就是造反运动处于最激烈的时刻，在伦敦一些相当不错的商店，人们花28英镑可买到中国军装式样的夹克，其广告云："柏帛丽防雨布里的毛思想：其用料为高雅的海军用法兰绒，胸前铜纽扣和毛式领使其充满革命性。"[1]对此，《反文化的形成》的作者西奥多·罗扎克评论道："难道毛[泽东]和文化革命因这些广告玩笑而变成了纯粹的虚无缥缈之物吗?"[2]并没变成虚无缥缈之物，而是变成了牛仔裤一样的流行商品，一种波希米亚风格的摆设，一种落拓不羁的标志。

力量感的幻觉带来的是一种唯意志论，仿佛仅凭意志，就

---

〔1〕 Theodore Roszak, *The Making of A Counter Culture*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1969, p.38.

〔2〕 Ibid., p.38.

能改变世界。甘地、毛泽东、胡志明、格瓦拉这些第三世界的革命者之所以投合西方中产阶级大学生的想象力，首先因为他们是知识分子，和中产阶级大学生一样；其次，在其从事革命的最初岁月，也只是二十出头的青年，和中产阶级大学生年龄相仿。但他们却以强大的个人魅力领导着成千上万的人进行革命，给自己的国家带来翻天覆地的变化。知识分子对历史的作用在他们身上最突出地显示出来。艾尔文·古德纳在他 1979 年发表的那本书里，列举了 20 世纪上半叶第三世界革命运动的领导层中知识分子（大部分有在西方大学留学的经历）所占的惊人比例后，谈到马克思主义与知识分子的关系："马克思和马克思主义是在常去图书馆、在书店浏览书籍、热爱博物馆的——因而是拥有闲暇的——学术知识分子中产生的。如果没有图书馆、书店、杂志、报纸、出版社甚至党校这一整套设施，马克思主义就不可能产生。它的干部和文化组成了复杂的底层结构，其中心是西方的大学。"[1]

老左派的社会运动早在 20 世纪 50 年代的西方就已一蹶不振。十年后，中产阶级的孩子们，那些营养很好、面孔稚嫩的千金小姐和公子哥儿，却把老左派谨慎地收藏在地下室的革命旗帜重新拿出来，用色彩斑斓的自喷漆喷上"新左派"名号，扛着它，成群结队涌上大街。他们预感到一个由青年知识分子领导世界的时代已经来临。

1960 年上台的那一届美国政府似乎也印证了这一预感。风华正茂的肯尼迪和他年轻貌美的夫人奎杰琳，还有那一群围绕在他们身边、与他们年龄相当、同样毕业于东海岸名牌大学的白宫谋士和政府阁员，给刚从 50 年代走出来的沉闷的美国社

---

〔1〕 艾尔文·古德纳《知识分子的未来和新阶级的兴起》，顾晓辉等译，江苏人民出版社，2002 年，第 70 页。

会带来了一股改革之风。[1]肯尼迪在就职演说中气势豪迈地说“火炬已传递到美国的一代新人手中”，（这就像毛泽东对年轻一代说：“世界是你们的，也是我们的，但是归根结底是你们的。”但肯尼迪自己是个年轻人，因此他完全可以把这句话改写一下，对老一代说：“世界是你们的，也是我们的，但是归根结底是我们的。”）以激发青年一代的历史想象力和改革热情。肯尼迪与60年代造反大学生有诸多相似之处：出生于富裕中产阶级家庭，来自大城市，就读于名牌大学，非盎格鲁－撒克森裔，非新教徒，致力于开拓“新边疆”。若从年龄、气质和价值观上看，戴高乐代表了“老家伙们”，那肯尼迪更接近60年代那一代新人。难怪约翰·斯瓦洛在回忆60年代时这样评价肯尼迪：“他是我们的总统，是本世纪诞生的第一个总统，是历来当选总统中最年轻的一个，而且我们可以肯定地说，也一定会是最好的一个。”[2]

米尔斯在1962年预言，大学生将成为历史变革的主体。大学数目的激增，知识从经验型向理论型的转换，不仅培养了一个庞大的青年知识分子群体，而且使他们感到在智力上超越了主要靠经验知识的再生产来领导世界的父辈，这使他们产生

---

〔1〕肯尼迪乐于从哈佛校友中物色阁员，以致后来开始担心自己所任用的“坎布里奇派”人士是否太多了。因此，当奥维耳·弗里曼出乎意料地被肯尼迪任命为农业部长时，他半开玩笑地向别人解释道：“我也弄不清，我想这同哈佛没有农学院这个事实多少有些关系吧。”（见小阿瑟·M.施莱辛格《一千天》，仲宜译，三联书店，1981年，第67页）加尔布雷思毕业于加拿大的农学院，认为肯尼迪那一帮来自东海岸大城市的年轻政治家们没有一个能理解美国的农业政策，这正如林登·约翰逊竞选班子中的威廉·罗伯特·波格向农业州代表们发出的既耸人听闻又有几分真实的警告：“一个出生在消费观念浓厚的东部城市的总统会给农民带来危险。”（见约翰·肯尼斯·加尔布雷思《我们时代的生活》，祈阿红等译，江苏人民出版社，1999年，第416页）

〔2〕转引自威廉·曼彻斯特《光荣与梦想：1932—1972年》，下卷，广州外国语学院英美问题研究室翻译组译，海南出版社，2004年，第910页。

了一种可以由自己来领导世界历史潮流的力量感的幻觉。

是到了把老家伙们一把推开的时候了。他们创造了一个"越来越舒适却越来越不自由"[1]的世界。对革命的热情，强化了中产阶级大学生本已有之的力量感幻觉。但他们毕竟是中产阶级娇生惯养的孩子，甚至要靠爹妈定期寄来的支票维持日常花销和革命费用。在他们身上，难得看到第三世界革命家的长远计划、个人魅力、果敢性格和超凡毅力，却能看到像泡沫一样膨胀的革命大话主义，喧闹得很是厉害，可几声枪响过后，就作鸟兽散了。

仅仅是革命大话而已。古德纳指出青年知识分子对暴力充满渴望，并将其视为60年代运动的一个主要特征。但没有充分证据证明60年代造反大学生喜欢使用暴力，或过度使用了暴力，尽管他们口口声声说要使用暴力。革命对他们来说，意味着狂欢和放长假，意味着体验生命的一种方式。他们可不想来真格儿的。他们的革命地图上从来就没有战场、监狱和刑场，有的只是一条条用红线标出来的从校园到政府大楼的游行线路。

即便是暴力，也无济于事。现代国家的暴力机器已强大到足以使街垒失去任何军事意义。早在1926年，当意大利共产党领导人葛兰西在法西斯监狱里开始其漫长狱中生活时，他日渐感到，在拥有强大军事机器的现代国家面前，社会主义的武装革命除了带来革命者的死亡和监禁外，已无多大现实意义。但社会主义完全可以通过另一种方式，一种借助学校、刊物、书籍、演讲等"分子"入侵的方式，暗中腐蚀统治阶级的文化核心，以瘫痪统治阶级的意志，为日后的社会革命创造条件。

退一步说，即便中产阶级大学生有能力发动一场改变既定

---

[1] Walt Anderson, ed., *The Age of Protest*, p.8.

政治和经济结构的革命，他们也不会那么做，因为他们是其受益者。他们的革命纲领（如果有一个纲领的话）从不涉及暴力夺取政权和改变所有制，而是“解除压抑”——就是说，只涉及文化和生活方式，是一场旨在摧毁文化和生活方式领域的传统等级制的民主革命，使那些遭到贬斥的亚文化和与传统格格不入的生活方式变得名正言顺。而迫在眉睫的局势使他们想借助一场大规模的街头革命来迅速实现这一通常需要耗费时日才能实现的目标。当一场漫长的革命被压缩在短短数月或数年内完成时，就会把各种社会矛盾本来平滑的过渡激发成跌宕起伏的剧变过程。即便革命最终成功了，也通常会产生漫长的革命所可避免的那些溢出物——尖锐的社会对立、剧烈的纵向社会流动以及由此导致的社会心态的失衡、到处蔓延的挫折感和“被连根拔起”的无归宿感等等。这或许正是1968年那代人如今在享用革命的成果时，又对这一革命感到内疚的原因。他们本来是葛兰西主义者，临了却成了托洛茨基主义者。英国式的“光荣革命”变成了法国式的大革命。

历史主体

60年代运动最突出的特征，是革命主体乃在校的中产阶级大学生。如果说在以往的革命中，知识分子并不以独立阶级的形象出现，而总作为其他阶级的代理者和代言人的话，那么，有史以来第一次，知识分子要独立进行一场革命。他们感到自己已然是一个独立阶级。

换言之，这场以中产阶级大学生为主体的革命，是中产阶级青年知识分子为宣示自己作为一个新阶级登上历史舞台并拥有合法性而进行的一场文化革命。这的确是一个新阶级，带有全新的特征。米尔斯在1951年就曾预言这个阶级的出现，称

其为“新中产阶级”，一个没有资本却有与资本相当的专业知识的“办公室人”阶层。不过，在普遍患上政治瘫痪症的50年代，米尔斯并不看好这个新阶级。

马克思基于19世纪的经验，说青年不是一个阶级。他显然没预料到大学将是一个新阶级诞生的地方。无论大学生来自哪个阶级或阶层，一旦他踏入大学校门，他就成了这个新阶级的成员。新中产阶级是一个被教育出来的阶级，大学是它的培训基地。这与无产阶级的形成史类似，而与贵族和老资产阶级的形成史不同：贵族形成于战功、分封和世袭，而老资产阶级或老中产阶级形成于投资。无论怎样，这两个阶级都不具备地理上的高度集中性。无产阶级却形成于雇佣劳动，高度集中于工厂。新中产阶级形成于专业知识，高度集中于大学。当60年代大学生把大学称为“知识工厂”时，显然联想到了无产阶级与工厂的关系。像工人阶级一样，地理上的高度集中性也使中产阶级大学生有可能形成一种群体感，并以群体方式进行一场社会运动。实际上，有些批评家干脆把他们称为“知识无产阶级”。

任何一个阶级在宣示自己登上世界历史舞台时，都会大张旗鼓进行一场社会运动，甚至不惜以流血革命来改变各阶级间的传统排序。如资产阶级在18世纪末和19世纪初像楔子似地插在贵族与下层阶级这两个传统社会等级之间，获得了“中间阶级”这个不伦不类的绰号。新中产阶级当然不想改变老中产阶级早已安排就绪的秩序。它之所以还要进行一场革命，是想把中产阶级从由来已久的道德和美学困境中解脱出来。

由于没弄清这场打着左派旗号的文化革命的性质，因此，在众多观察家看来，这场轰轰烈烈开始的革命竟以如此平庸的方式草草收场，多少有些滑稽。甚至，对它的发生，观察家都觉得出乎意料：从经典的革命理论看，它发生在一个不具备革命必要条件的时刻，同时发生在一个通常不被认为具有革命性

的社会阶层中。它来得如此突兀，连一向具有敏感洞察力的左派史学家霍布斯鲍姆都大惑不解，在巴黎5月风暴如火如荼之际为伦敦左派周刊《黑矮人》撰文道："可以说，眼下发生的事件完全出人意料，毫无先例可寻。这是理解这个现象的第一步。几乎所有严肃的政治观察家都理所当然地认为，西方国家将不再可能发生古典意义上的革命。"[1]一年后，当巴黎的运动处于退潮时，他又在纽约双周刊《纽约书评》上说：

> 60年代末对于预言家来说是一个特别不顺的时期，在当时许多出乎意料的事件中，法国1968年的5月运动是最令人惊奇的，而对于左翼知识分子来说，大概也是最令人激动的。这场运动似乎显示出几乎所有25岁以上的激进分子，包括毛泽东和卡斯特罗在内，都不相信的事：在和平、繁荣以及政治相对稳定的条件下，在一个发达的工业国家，是有可能发生革命的。这场革命没有成功，而且正如我们所见，对于它是否曾经有一丝成功可能性，还大有争议。[2]

这是18到25岁之间的青年人的革命。再缩小一下范围，是大学在校生的革命，尽管有少数中学生和"不是学生的人"参与其中。他们还不是政治人和经济人，而是"文化人"和"另一种生活方式"的实践者，这决定了他们的革命的范围和方式。由于霍布斯鲍姆把1968年运动归于"古典意义上的革命"，就把新左派运动等同于当初的老左派运动了，而按老左派对运动成败的评估标准，一场革命之被认为成功，在于它改变了既定的政治和经济结构。这说明老左派对60年代运动及其性质缺乏

〔1〕 *The Black Dwarf*, Weekly, 1st, June, London, 1968.

〔2〕 艾瑞克·霍布斯鲍姆《非凡的小人物》，第323页。

应有的敏感，拘泥于左派以前的群众基础和以经济基础/上层建筑模式为核心的革命理论。这导致老左派阐释1968年运动时难以自圆其说：一方面认为下层阶级已被整合进资本主义体制，因而不再可能出现一场古典意义上的革命；另一方面，当1968年中产阶级大学生进行一场大规模造反运动时，又把它归于古典革命范畴，并据此判断成败。

左派史学家考察社会运动时，总会想到《共产党宣言》里的一段文字："到目前为止的一切社会的历史都是阶级斗争的历史。"[1]他们习惯于在社会运动中寻找泾渭分明的对立两派。但1968年的情形却有些特别，是中产阶级孩子反叛中产阶级父亲。他们自称新左派，是公社社员，给人这种印象，仿佛他们接过了巴黎公社的未竟之业，重新与资产阶级展开了较量。由于戴高乐政府和尼克松政府分别下令各自的警察和军队向造反大学生开枪，更像重演了梯也尔1871年对付巴黎公社时的历史场面。难道资产阶级孩子集体背叛了资产阶级？

由于不能把1968年革命阐释为资产阶级反叛资产阶级（这听上去颇为矛盾），贝尔就轻率地把它看作"胡闹"。他在为《资本主义文化矛盾》一书所写的再版前言中，对60年代仍耿耿于怀，尽管已事隔多年：

> 在60年代，人们看到了反文化这种"新"现象。然而这个名称本身就是一种欺骗。真正的"反对派文化"注重艺术，注重运用想象，以此来把对反抗的记忆和杂乱无章的素材加工成具有超越时代限制的艺术作品，即它发生在文化领域。而60年代所谓反文化只是孩子们的一次十

---

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第250页。

字军远征，其目的无非是要打破幻想与现实之间的界限，在解放的旗帜下发泄生命的冲动。它扬言要嘲弄资产阶级的假正经，其实仅仅抖出了自由派爹妈的私生活。它宣称代表着新潮和勇敢，其实只是以更喧闹的方式——大众传媒的电子共鸣器放大了它摇滚乐般的音量——模仿着半个世纪前纽约格林威治村波希米亚们的孩子气的恶作剧。与其说它是反文化，不如说是假文化。[1]

贝尔拘泥于严肃性标准，自然把不以严肃面貌出现的60年代运动当作欺骗、恶作剧、假文化，当作自由派资产阶级爹妈的孩子们的撒娇任性，以此来否定这场运动内在的严肃性。贝尔的态度，与纽约文人圈子的核心人物特里林很相似，都认为60年代的孩子们可笑地把文化运动移到了街上，指望通过街头革命来实现文化革命。对这场反文化运动，特里林本人更多地保持沉默，甚至在整个轰轰烈烈的60年代都刻意保持低调。“在很久以后的一次访谈中，他对60年代激进主义的崛起进行了一次罕见的直接评论，指出抗议学生们是在实践‘街头现代主义’。”已由特里林的学生变成特里林的同事的狄克斯坦回忆道，“但是难道存在过一种仅满足于呆在密室或书斋里的现代主义吗？正是在这一点上，50年代知识分子通过创造一种对谁都无害的经院现代主义而逃避责任。”[2]

由于1969年4月在德国发生了一起半闹剧、半悲剧的事件，加重了这种以行为艺术或街头现代主义表现出来的弑父行为的印象：当法兰克福学派的T.W.阿多诺发表演说时，德国SDS（Sozialistischer Deutscher Studentenbund，社会主义学生联盟）几个女成员赤裸着胸脯冲上讲台，从他手里夺过话筒。

---

[1] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, pp.xxvi-xxvii.

[2] Morris Dickstein, Gates of Eden, p.266.

此事发生前几周在德国采访过阿多诺的杰伊后来评论道："这一象征性的弑父行动似乎是1969年8月阿多诺因心脏病而死亡的预兆。"〔1〕更自相矛盾的是，法兰克福大学的激进大学生居然侵扰了该校社会研究所大楼——而自20年代以来，该研究所一直被认为是新马克思主义的理论基地。阿多诺去世前说过一句后来广被引用的话："在我建构理论模型时，我没料到有一天人们会用燃烧瓶去实现它。"〔2〕他多年前曾把他的理论喻为扔向"野蛮主义泛滥之水"的一只漂流瓶，指望它漂向某些未知的心灵之友，如今漂回来的却是燃烧瓶。

在这两起事件中，有一些非常暧昧的成分：SDS成员自称新左派，却为何对一个老左派动粗？为何占领新马克思主义的理论基地？另一方面，众多的老左派（如欧文·豪）为何在新左派运动面前"突然变节，委身于教会的怀抱"（如狄克斯坦所说），高喊"法律和秩序"，和保守右派站在一起？是什么共同的东西使本来对立的老左派和老右派、老激进主义者与老保守主义者采取一致立场？但保守主义者可能并不认可这个变节的新盟友，如杰伊谈到他1973年写作法兰克福学派史时遇到的那个问题："保守主义者把该学派当作应该挨鞭子的孩子，正是它唆使了左派恐怖主义。"〔3〕具有反讽意味的是，该学派成员哈贝马斯也对造反大学生作出了类似评价——"左派法西斯主义"。法兰克福学派对保守派硬塞给自己的侮辱性称号，有充足的理由不予接受，按哈贝马斯的说法，他们实施的是一种"冬眠策略"，既不像保守派指责的那样激进，也不像新左派讥讽的那样卑怯，而是激进思想在漫长的政治冬天里的一种

〔1〕 见马丁·杰伊1995年为《辩证想象》的第二版所写的序言（马丁·杰《法兰克福学派史》，单世联译，广东人民出版社，1996年，第二版序，第5页）。

〔2〕 Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Little, Brown, and Company, 1973, p.279.

〔3〕 马丁·杰《法兰克福学派史》，第二版序，第5页。

生存方式。[1] 50 年代的政治高压给他们留下了难以磨灭的印象，以致在 60 年代政治暑天里也感到寒意袭人。

但激进也好，冬眠也好，都不是新老左派之间根本冲突所在。即使阿多诺、霍克海默、哈贝马斯等人采取激进立场，也顶多成为中产阶级造反大学生道义上的同盟，而非理论上的同道。与阿多诺、霍克海默的冬眠策略截然不同的马尔库塞虽从道义上支持造反大学生，并被他们拥戴为“精神领袖”，但他也不会把他们视为理论同道，还多次怪罪他们根本没读懂他的书。当马尔库塞日后称自己是“激进贵族主义者”时，我们或许可以这样推测，即在他眼中，阿多诺、霍克海默等人是一些幽居的贵族主义者。不管怎样，他们都是贵族主义者，是高级文化的守护人。正是在这一点上，他们成了中产阶级造反大学生的文化敌人。他们在文化上与老右派是同路人，都是高级文化的传承人、代理人和捍卫者，都暗中把文化看作是少数有特权的人（文化贵族）的专有之物，所以他们一旦看到造反大学生无视文化与社会、高级文化与亚文化之间本来泾渭分明的传统界线，就一致认为他们危害了文化，便携起手来加以激烈的指责。

克里斯托夫·拉什把 60 年代革命视为“知识精英对民主的背叛”，是“知识精英给民主带来的一场灾难”。[2] 果真如此？此外，为什么本来属于无产阶级革命理论的马克思主义，居然成了“资产阶级的最后避难所”（如保罗·马提克所说）？卢森堡早就预言：“资产阶级将在错误的旗帜下，革命的旗帜下，进行它自己最后的战斗。”[3] 或许，它并没有打错旗帜，

---

〔1〕 马丁·杰《法兰克福学派史》，第二版序，第 14 页。

〔2〕 Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York, W.W.Norton & Company, 1996, p.3.

〔3〕 Paul Mattick, *Marxism, Last Refuge of the Bourgeoisie*? London, M.E.Sharpe, Inc., 1983, p.1.

而是成功地利用了这面旗帜？

不管怎样，直到60年代，左派一直是社会正义和良知的形象，垄断了社会正义和道德的资源，对中产阶级大学生具有强大吸引力，他们需要从左派的道德库存中获得一些援助，使自己的革命在道德合法性上站得住脚。仅此而已。一旦进入文化和生活方式领域，他们就与老左派分道扬镳了，而这两个领域正是60年代革命的真正战场。

这就不难理解他们的反叛何以首先表现为对黑人民权运动的支持和对越南人民的同情。但后来呢？当这场运动从黑人民权运动的同盟者地位独立出来，成为中产阶级大学生自己的一场“反文化”运动时，或者说，当中产阶级大学生开始为自身的“阶级利益”造反时，在何种意义上，他们还是左派或“新左派”，具有当初那种性质的正义和道德热情？为何恰恰从这时起，劳动大众就站在了新左派的对立面？马尔库塞将劳动阶级对新左派大学生的普遍敌意，解释成“劳动阶级中绝大多数人的非革命意识——不，是反革命意识——的普遍”。[1]但劳动阶级缺乏革命热情，恰恰因为他们对自身利益的近乎本能的直觉。他们是罗斯福新政以来、尤其是1945—1973年经济繁荣的直接受益者。中产阶级造反大学生能给他们带来什么好处？这些中上层中产阶级家庭的公子哥儿和千金小姐在60年代一度与革命短暂地调调情，但这并不妨碍他们在革命的红雾消散之后重新回到中产阶级行列，而中产阶级父母也像迎接回头浪子一样迎接他们。

甚至，经过革命洗礼后，他们在正义和道德方面已变成相对主义者和虚无主义者，加上比父辈受过更好的专业教育，因而比智力上已明显落伍、意识中还残留着传统道德约束力的中

〔1〕 Herbert Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972, p.5.

产阶级父辈更善于利用和控制社会的各种资源。惟一的约束似乎只剩下法律了。“嬉皮士”这重身份，仿佛是昆虫脱去的一层用于越冬的皱巴巴的茧壳，从里面钻出一个个穿着讲究、温文尔雅的雅皮士。那些曾在格林威治村放浪形骸、在街上高呼革命口号的哥伦比亚大学生，在毕业后不久，就以这副新面貌出现在了曼哈顿窗明几净的写字楼里，夜里则换上质地考究的休闲服装混迹于长岛一带凭会员证才能进入的酒吧或俱乐部。可当初的劳动阶级却仍留在哈莱姆区和下东区一带，他们当中少数智力杰出的子弟也不是经由嬉皮士这条宽敞的大路成为中产阶级的，而是穿过图书馆蜿蜒曲折的回廊从窄门走出来的，而且在这个艰难的跋涉过程中一直受到政府“赞助行动”（Affirmative Action）以及各种基金会和助学金的辅助。

当《爱情故事》里的富家子弟奥利弗因与父亲决裂而失去经济来源后，向法学院主任、父亲的朋友申请助学金。不知内情的主任婉言拒绝了他，并说比他穷的学生可能更需要这笔钱。穷人子弟对造反的冷淡，出于他们对体制的认可和信任。他们有理由这样。此外，战后兴起的巨型大学也是为了接纳从世界各个战场归来的大量退役士兵以及随后从美国各个角落冒出来的大量孩子，以扩大受教育者的阶层范围。时任加州大学校长的克拉克·凯尔在《大学的功用》一书中指出：“知识工业的增长是造成［大学机构］这一转变的根本原因，知识工业正向管理和商业扩散，对越来越多的受过越来越高的训练的人的需求量也与日俱增。”[1]

由于工业社会对技术人才的大量需求，大学日益从修道院式的“文化教育”机构转变成技术人才培训基地。此外，规模越来越大的大学在财政和管理上也比以前任何时候都复

---

〔1〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., The Berkeley Student Revolt, p.47.

杂，需要发明一整套企业式的科层化现代管理体制，使大学越来越像是一座工厂。来自中下层阶级的子弟为日后就业考虑，一般选择技术性较强的理工科专业，对“知识工厂”并不特别反感，而且他们日后的职业与此并不冲突。但来自中上阶层中产阶级的子弟则有强烈的理想主义，追求个性的解放和“完整”的生活，把技术看成枯燥、单调、异化的职业，宁可选择文学、艺术、历史、哲学、社会学、法律和公共事业等专业。“浪漫主义”向来是衣食无虞者的专利。

但他们很快发现了这些专业的压迫性。在这些专业里，传统等级制甚至表现得更明显。在文学艺术等人文专业里，根本看不到当代实验艺术和黑人艺术的影子，教授们一提及它们，就直皱眉头，说那是一堆垃圾，可这正是中产阶级大学生热爱的东西。为什么莎士比亚这个死了三百多年的英国佬儿竟如此重要，足以把美国当代电影、流行歌曲全都挡在门外？在社会学、法律和公共事业等社会科学专业里，宪法上写着美国是一个人人平等的国家，可大学生一上街，就发现黑人不准在白人餐馆就餐，不准在白人车厢入座，尽管他们也是美国人。

这种等级制，说明现代教育制度在多大程度上继承了19世纪上半叶在英国贵族与中产阶级的文化战争中固定下来的那种二元化的教育传统：牛津和剑桥是培养精英人物的地方，是大学，而与之对立的众多“学院”则是培养专业人才的地方。它们分别对应于英帝国的脑和手。

中产阶级大学生反感脑和手（或上半身和下半身）的区分。随着大学管理日趋企业化，连脑也迅速朝手的方向转换，更使他们痛感“知识工厂”扼杀了他们的自由和个性。专业不同的大学生对造反运动的不同态度，不仅与不同专业对人格的塑造有关，而且与他们来自不同的社会阶层有关。据格伦·里

昂斯对伯克利1965年大学生的抽样统计[1]，大学生的家庭收入大体与其革命性呈正比，这与经典革命理论恰恰相反。为方便对照，兹将里昂斯提供的两组数字列于同一表格中：

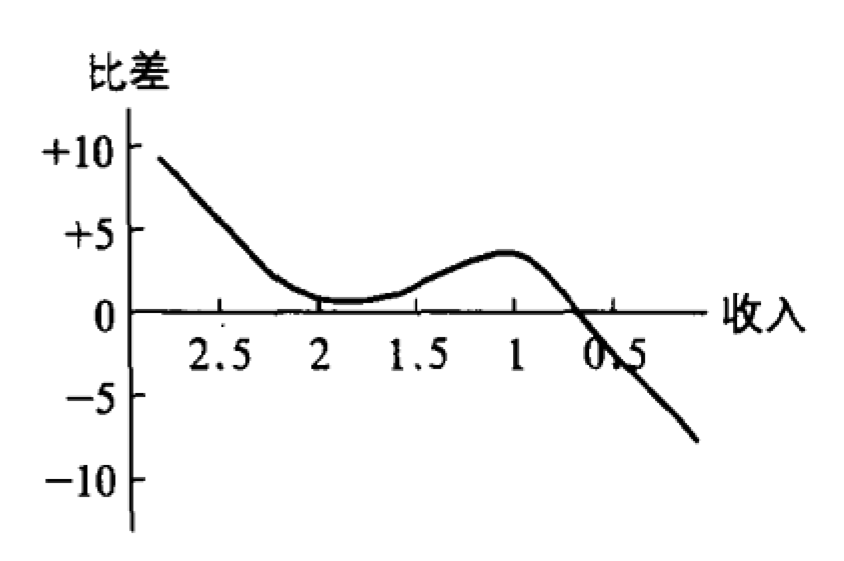
<table>
<tr><th>家庭年收入</th><th>占学生总人数的比例</th><th>占示威学生总人数的比例</th></tr>
<tr><td>2.5万以上</td><td rowspan="2">16%</td><td>16%</td></tr>
<tr><td>2—2.5万</td><td rowspan="2">22%</td></tr>
<tr><td>1.5—2万</td><td>11%</td></tr>
<tr><td>1—1.5万</td><td>19%</td><td>24%</td></tr>
<tr><td>0.5—1万</td><td>26%</td><td>27%</td></tr>
<tr><td>0.5万以下</td><td>15%</td><td>8%</td></tr>
</table>

从表中可看出革命热情和这场革命的群众基础的分布状况。若把年收入2.5万元以上的家庭定为“上层”，0.5万元以下的家庭定为“下层”，而把介于0.5万到2.5万元之间的家庭定为“中层”，那么，从右图可以看出，革命性大致呈现出一种从最富裕家庭的大学生向最贫穷家庭的大学生递降的趋势。若对六个收入阶层的子弟的激进性加以细分，就会发现，家庭年收入2.5万元以上和1到1.5万元之间的学生显示出高度的自由主义（他们在政治情感上大致分别归属于自由民主主义和民主社会主义），在示威学生中所占比例远高于其在学生总人数中所占比例。

其中，最具革命性的是家庭年收入2.5万元以上的上层中产阶级的子弟。尤其值得注意的是，家庭收入少于0.5万的低收入家庭子弟在示威学生中仅占8%，是惟一一个在示威者总数中所占比例低于其在学生总数中所占比例的阶层。

---

〔1〕*The Berkeley Student Revolt*, p.521.



拉什正确地看出这是一场“知识精英”的反叛，与何塞·奥特加·加塞特《民众的造反》中所说的民众运动的阶级基础不同，但强调它们都“危害西方文化的社会秩序和文明传统”：“然而，在我们这个时代，危害似乎主要不是来自民众，而是来自处在社会等级制最上层的人。”[1]

但西方文化传统和民主是一致的吗？如果说西方文化传统是等级制的，那么，处于社会等级制最上层的人的造反，就是造自己的反，而这恰恰是民主。民众对这场运动的冷淡，更可能源自他们对上层阶级由来已久的情感隔阂，这使他们未能正确理解这场运动的民主性质。这场运动并不仅仅产生了嬉皮士。即便是嬉皮士，也无非是波希米亚化了的下层阶级的形象。下层阶级习惯于透过资产阶级的镜子来审视自己的形象，正如资产阶级习惯于透过贵族的镜子来审视自己的形象，全都把自己的形象投射到另一个阶层的价值评判体系上。似乎只有贵族才不屑于获得别的阶层的承认。在文化上，它是制高点，是一切标准的最后根据。

既然 1968 年出现了街垒，那就意味着存在着两个对立阶级。但经典政治学的阶级划分过于表面化。阶级，作为一种特

〔1〕 Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, p.25.

定的群体意识的存在，不见得非以可见的社会群体的形象出现，还有一些不可见的存在方式，如文化、情感和生活方式。换言之，对立的阶级并非一定表现为外在的他者，一个在街垒那一边的可见的形象，也可能表现为自我内部的一种他性。一切社会的历史都是阶级斗争的历史，这绝对没错，但阶级斗争可能采取各种形式，有时甚至是非常隐蔽的形式。一个阶级身上可能残留另一个阶级的影子，正如一个人身上可能同时存在两个对立阶级的情感，在这种情况下，阶级斗争依然存在，却转换成了这个阶级的内部斗争，甚至单个个体的内部都可能进行一场旷日持久的阶级斗争。这种发生在个体或一个阶级内部的阶级斗争，与两个阶级之间公开的较量是一回事，同样惊心动魄，同样具有史诗规模，只是它更像一场悄无声息却每时每刻都在进行的无始无终的战争罢了。街垒并不总摆在街上，也可能摆在内部。

老左派在阐释上的无力，在于他们把革命的旗号当作革命的实质，同时却不把文化革命或意识革命视为一场真正的革命；此外，他们从来不把中产阶级孩子当作一支独立的政治力量，更不用说革命力量。尽管单个的中产阶级孩子可能成为真正的革命者，但作为一个群体，中产阶级孩子并不具备革命性。在这一点上，老左派与老右派的看法如出一辙：首先从经济基础与阶级意识的关系来判断阶级情感的归属，其次从经典政治学角度把“未成年人”看作非政治人。

此处所说的“未成年人”，不是一个生理学概念，而是政治学概念。1971 年前，依据 1868 年批准生效的美国宪法修正案第十四条，21 岁以下的美国公民无选举权，被看作政治上的未成年人。这基本把大学生包括在内了。经过 60 年代革命，年轻一代获得了更多的政治言路。1971 年批准生效的宪法修正案第二十六条更是将政治上的“未成年人”降至 18 岁，即大

学入学年龄，使几乎全部在校大学生都成了“政治人”，一个政治家和政治分析家不再忽视的庞大选民群体。但在1968年，他们还没获得“政治人”资格，他们的政治表达途径被法律阻断了。他们只被看作一群孩子，仿佛他们的任务就是学知识、长身体。

但这种知识本身却是反身体的，把身体看作一个羞耻的、危险的、低下的东西，而弗洛伊德的著作、金赛的报告、黑夫纳的《花花公子》等读物使60年代中产阶级孩子比以往任何时代的同龄人更“早熟”（从生理学角度看，他们其实早就成熟了），性方面的知识甚至超过了他们的上一辈。利比多在他们体内奔流不息，急切地寻找着出口。父母们当然希望自己的儿女直到新婚之夜才略知人事，所谓“利比多的延迟满足”；此外，对“未婚先孕”的恐惧也使父母对子女的私生活严加防范——总之，是使他们没有私生活。天真的父母们没有料到，孩子们的“私生活”早已在他们看不见的地方展开了。

作为60年代反文化运动的先导，是放纵身体，而避孕药的发明使这种放纵变得不必承担后果。身体不仅是身体，那个可以触摸、有痛感和快感的可见存在，还涉及到大量有关身体的观念（禁忌、羞耻感、得体等），而这些观念从源头上说又来自作为“意义给出中心”的高级文化，尤其是其宗教部分。要解放身体，就必须解放文化。

身体的解放，在传统生活方式最隐蔽的地方撕开了一个大裂口。正是私人生活方式的革命，才成为文化革命的感性基础，因为它直接瓦解了传统文化和道德得以建立和保存的私人心理基础。这是这场革命的生物学或人类学方面。革命若不触及私人领域，不触及个人生活方式、情感方式及最隐蔽的性活动方式，将是不彻底的革命。老资产阶级通过工业革命和政治革命改变了经济结构和政治结构，但在文化和生活方式上则墨守成规，实际仍把自己的部分人格留在旧制度下。在它身上，

仍缠绕着旧时代的幽灵——这正是60年代中产阶级大学生发誓要消灭和埋葬的东西。

对资产阶级的未完成的革命，60年代造反大学生有一种直觉般的理解。1968年巴黎索尔邦学生政治刊物《来自索尔邦的呼吁》6月13—14日连载了一篇题为《对权力的想象》的文章，其中宣布："资产阶级革命是司法革命，无产阶级革命是经济革命，而我们的革命将是社会和文化革命，旨在使人实现他自己。"[1]如果把其中的"无产阶级"改成"资产阶级"，那这段不足两行的文字，就完整描述了资产阶级的革命史：资产阶级的第一次革命是经济革命（工业革命），目标是夺取经济霸权，第二次革命是政治革命（法国大革命），目标是夺取政权，而第三次革命将是文化和生活方式的革命（反文化运动），目标是夺回文化领导权。

新左派的革命，是一场发生在文化和生活方式领域的革命，并不波及既定的经济和政治结构，因为那被认为是已经完成的革命，只需一些小修小补。所以，60年代革命之后，经济和政治的基本结构依然如旧，但文化和生活方式却迥异于以前。一个明显的例证是，新左派的政治小册子不少，但几乎没有一部政治经济学方面的著作，而其社会和政治理论要么是批判性的，要么是乌托邦的，也就难以提出一套切合实际或可操作的政治和社会计划。[2]

---

〔1〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.267.

〔2〕 瑞典经济学家阿萨·林德贝克于1968到1969年访问麻省理工学院、哥伦比亚大学和加州伯克利分校时，发现新左派缺乏一个明确的经济纲领，于是收集了新左派大学生的一些政治辩论材料和政治文献，以局外人的身份从中阐发出一套"新左派政治经济学"。他在《结束语》中承认："新左派对当代社会的批判，比它自己关于应该怎样组织另一个社会的建议更有'力量'。"参阅 Assar Lindbeck, *The Political Economy of the New Left: An Outsider's View*, New York, Harper & Row Publishers, 1977年。

对这一点的理解非常重要，否则就难以说明这场运动的起因、采取的形式及最终成就。它的发生并不像左派和右派批评家所想象的那样出乎意料，而它的结束也并不像他们所肯定的那样是一场失败。可以说它是有计划的（这并不等于说运动参与者是有计划的），且完成了几乎所有预定的计划。把它匆匆归入“古典意义上的革命”，就等于在理解这个现象时迈错了至关重要的第一步。

此外，当霍布斯鲍姆说巴黎5月运动“出乎意料”时，似乎没注意美国的场景。早在1964年，伯克利就发生了大规模的校园学生运动。时任该校社会学系教授的政治社会学家西摩·马丁·李普塞特在次年出版了多人撰写的论文集《伯克利学生造反：事实与阐释》，对此加以分析。李普塞特在《学生与政治》这篇文章中谈到学生造反原因时说：

> 如果说大学生是缺乏社会责任感的，那么他们同样也是理想主义的。总的来说，尽管受了很好的教育，大学生尚未建立起与成人机构的密切联系；他们的人生阅历尚没有严酷到认可不完美的状况。他们的力比多还没有着落；他们与人类、被压迫者、穷人和不幸的人的认同能力比他们进入大学前和离开大学后要强得多。他们与所在社会的既定道德标准和政治标准的接触是抽象的，将它们视为上代人灌输的条条框框，是权威施加的东西，而不是融合在他们自身经历之中并被这种经历所浸染的行为准则。[1]

这也正是1868年的立法者们在宪法修正案第十四条中拒绝给予21岁以下年轻人选举权的理由。政治社会学的特征之一，

---

[1] Seymour Martin Lipset and Sheldon S. Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.3.

是对事件的统计学方面的材料进行技术处理，以防浮光掠影的印象左右对事件的分析。这种研究方法或许会使我们对事件获得某种深刻的看法，但这是一种片面的深刻，因为它过于拘泥于统计数字，难以对一些不可数字化的东西作出令人信服的说明，尤其是宏观方面。

这种非历史化倾向，也明显体现在对大学生运动进行心理分析的著作中。埃里克·埃里克森对1968年运动有自己独到的见解，在《认同：青年与危机》这本出版于当年的著作中，把学生运动解释为青年固有的“对大规模运动的热爱”，并认为这种运动狂热根源于青年骚动不安的血液或被延缓甚至被压抑的力比多满足，而“历史”所虚构的英雄神话或角色期待也为这种旨在发泄压抑的运动提供了合法性：“为了有坚实的价值，他必须把它绝对化；为了有风格，他必须相信自己是宇宙的主宰。”[1]这种狂热既隐含建设性，也隐含破坏性。由于埃里克森是个专注于精神病理学的心理学家，更担心后一种倾向，而1968年大学生的行为似乎也印证了这种倾向：“然而，青年作为一种中间状态，他们所具有的品质如忠诚、勇敢和智慧都可能被蛊惑者所利用，而青年意识中所特有的理想主义成分在历史现实发生变革时就仅仅变成了托辞。”[2]

把一场大规模运动归因于几个“蛊惑者”的兴风作浪，似乎是在回避更深刻的社会历史原因。此外，对一场历史运动仅进行心理学阐释，就等于把它心理化、非历史化了，仿佛是任性所为，是力比多的泛滥成灾。心理学方法可以做到细致入微，但回答不了这么一个关键问题：每代人在年轻时都有力比多冲动，但不见得每代人都会把性冲动变成社会运动。难道60

---

〔1〕 Erik H.Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York, W.W.Norton & Company, Inc., 1985, p.241.

〔2〕 Ibid., p.256.

年代中产阶级孩子的力比多值大大高出其他时代或其他阶级的孩子的水平，不得不以历史运动的形式喷涌出来？历史精神为什么选择中产阶级的而不是下层阶级的孩子？

我反复提到“历史精神”，仿佛暗示存在某种“原初推动力”。我确信这种推动力的存在，但不把它归为神的意志，而是人的想象力。想象力创造历史。维科把“自然”排斥在人的认识能力之外，因为那不是人创造的，不可能为人所认识，但历史是可以认识的，因为它是人自己创造的。但人并不是通过手和脚来创造历史的，这些不过是工具，和独木舟、弓箭、织布机、火车一样。如果没有想象力，手和脚就不可能延伸为工具，而工具也不可能成为手和脚的延伸。

人通过想象力来创造历史。单个人的想象力能塑造他个人的命运，但一个群体共同拥有的想象力则能塑造历史。一个人在街上喊口号，即便喊破嗓子，也只是一个事件，但当成千上万的人结队走上街道示威时，就不仅是事件，而且是历史。

父与子

60 年代革命的一个有违常理之处，是它发生在美国历史上持续时间最长的经济繁荣期（1945—1973），而根据经典的革命理论，经济繁荣期通常是革命的衰退期（这也是 50 年代左派运动处于颓势的一个原因）。假如说美国在二战中所起的巨大作用使美国人产生了一种民族自豪感的话，那可以说，持续 28 年的经济繁荣使他们更有理由对美国的前景保持乐观。成为造反学生领导成员之一的吉特林后来在回忆录《60 年代》中回顾 50 年代美国人的普遍心理倾向时说，人们觉得自己处在一个“好社会”和“好时代”。

一切迹象都表明了这种乐观主义和道义上的自信。这典型

体现在“丰裕”(affluence)这个流行的词上。“‘丰裕’这个具有50年代特征的词，其内涵意味着流淌、充盈、完满。”吉特林说，“当约翰·加尔布雷思于1958年发表畅销书《丰裕社会》时，这个词已经广为流传。”[1]但加尔布雷思最初构思这本书，是想考察贫穷问题。他那时正在印度作学术旅行，目睹了印度的普遍贫穷，可当返回美国后，却发现贫穷对美国来说只是一个边缘问题。“总体生活水平的提高使穷人的状况发生了新变化。在大多数社区，穷人只是少数。大众舆论现在是相对富裕的人们的舆论。”他在回忆录《我们时代的生活》中说，“我也指出了被我称为‘孤立的贫穷’的例子——阿巴拉契亚南部和南方的大部分边远地区。”[2]这正如《丰裕社会》中的观点：“贫穷是世界的普遍事实，但那显然不是我们的。”[3]

物质匮乏的小城镇社会如今变成了富裕的大城市社会，至少就东西海岸及其毗邻地区而言是如此。韦伯1904年访美时所发现的那种以“勤俭”为核心的小城镇新教经济伦理，如果不说过了时，至少已不适合富裕地区。在这些地区，如今流行的是凯恩斯主义的“消费至上”观念。甚至，更早一些时候(20年代)已开始实施的分期付款制度与信用证制度，就已预示消费经济学的出现。经济的重心由生产环节移至消费环节，消费不再根据量入为出的传统原则，而是“超前消费”。

这就危及到了建立于物质匮乏时代的传统文化和道德。贝尔认为，美国传统的新教小城镇伦理以勤俭、克制、信教为核心，但分期付款和信用证制度却从根基上瓦解了新教伦理，为

---

〔1〕 Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York, Bentam Books, 1989, p.12.

〔2〕 约翰·K.加尔布雷思《我们时代的生活》，祈阿红等译，江苏人民出版社，1999年，第366页。

〔3〕 John K. Galbraith, *The Affluent Society*, New York, New American Library, 1958, p.14.

享乐主义开了方便之门。但新教伦理并没有消失，只不过其影响力或势力范围大大缩小，从东西海岸地区退缩到了内陆纵深地区。

富裕导致政治地图的微妙变化。50年代美国的社会对立，主要不是一种阶级对立，而典型地表现为一种地区对立——中西部和南部地区的小城镇社会与东西海岸的大城市社会之间的对立。这其实也是乡与城、前现代与现代、美国人与新移民、大众与知识分子、保守主义与自由主义、禁欲主义与享乐主义之间的对立。

50年代并非没有发生任何社会运动。但所发生的那场运动通常被认为是一场反动。我这里说的是麦卡锡主义。它崛起于中西部和南部地区，代表着小城镇时代的美国向东西海岸地区的大城市时代的美国发起的攻势，目标是现代性、哈佛大学、知识分子、自由主义、左派、享乐主义和新移民。麦卡锡主义所拥有的庞大群众基础和地区基础，以及它时常采用的一些下三烂手法，使它没费多大劲儿就压服了东西海岸大城市的自由主义者、左派和知识分子。

这些人突然意识到了自己的失败，痛感自己在政治上原来如此不堪一击。欧文·豪1954年说："当知识分子不能做别的事时，就去办杂志。"这透出一股退却主义的味道。50年代初东海岸大学里的左派或自由主义者所写的著作，也染上了政治悲观主义的灰色调，例如大卫·里斯曼1950年的《孤独的人群》和米尔斯1951年的《白领》。这两本书，对大城市的新中产阶级在政治意识和道义力量上的瘫痪表示出极大的讥讽，但其实这也是一幅自画像。

表面看，麦卡锡主义是冷战时期东西方阵营之间冲突的国内表现形式，尤其是当麦卡锡参议员将反共作为其政治目标时。但麦卡锡主义并不等于"反共"。反共不过是其政治计划的一个方面，而非全部，因为它还反移民、犹太人、现代性、

自由主义、知识分子、大城市和"东部佬儿"。李普塞特在《"激进右派"的来源》一文中谈到麦卡锡主义时说："麦卡锡来自威斯康辛州，四十年来，在该州，孤立主义和对东部商业及华尔街的口诛笔伐一直是主要的精神食粮。"[1]

这一时期，白宫与国会的关系一直十分紧张，几届政府在农业补贴政策上的变化（补贴下调）更触动了农业州的利益，使国会中南部共和党议员产生愤怒的情绪，并试图将这种情绪转化为一种政治清洗运动，所涉及的人不仅包括左派人士，还包括诸如马歇尔将军、迪安·艾奇逊以及麦卡锡本人在参议院的同僚，其中许多是大学教授、学者、记者和艺术家。民主党政府就不用说了，甚至共和党中的自由派人士和后来的共和党政府，都认为麦卡锡是个麻烦的家伙。贝茨说：

> 麦卡锡主义压制异见，强求思想一致，它破坏了民主国家的人民对本国政府的信仰，从来不理智地估量这种损失。共和党人虽然看到麦卡锡的那些不负责任的指控打击了民主党政府和国会中的多数派，于他们有利，但随后发现，麦卡锡主义可能会引火烧身，而其过火行为，将使共和党人的名誉像民主党人的名誉一样容易被抹黑。[2]

再来看一看麦卡锡主义的地区基础和群众基础，或许会对麦卡锡主义的本质有更深的理解，而不仅仅把它视为党派政治向社会层面的延伸。贝尔在《资本主义文化矛盾》中谈到禁酒法案和麦卡锡主义时，为其勾勒了一个地域分布图："这是小城镇

---

[1] Seymour Martin Lipset, "The Sources of the 'Radical Right'", in Deconde, Rappaport, Steckel, eds., *Patterns in American History*, Vol. II, Belmont, Wadsworth Publishing Company, Inc., 1970, p.576.

[2] Ralph F.de Bedts, *Recent American History: 1945 to the Present*, Vol.II, p.70.

和保守势力向社会其它阶层强制推行其‘禁止饮酒’特定价值观所作的主要也几乎是最后一次尝试。”[1]欧文·豪在回忆录《希望的边际》中提供的分布图更详细：

> 麦卡锡是从没文化的那部分人那里获得支持的，尤其是中西部那些仍残留着民粹主义情感的地区的人。这些试图仍以旧的简朴方式生活的美国乡下人和中西部小城镇人觉得自己受到东部大城市现代主义复杂性的威胁。他们恐惧东部的自由主义、东部的“国际主义”、东部的商人。正是这些被取代的小资产阶级、消失的小商人和农村的土老冒儿构成了支持麦卡锡的坚强后盾。[2]

这正是加尔布雷思所说的“孤立的贫穷”地区。另外，社会学家霍夫斯塔德和罗金对麦卡锡主义的地区基础和群众基础所进行的统计分析，也证实了这种地域性。欧文·豪指出麦卡锡主义不仅是对工业社会和大城市的反感，还是一种反智主义，是残存于小城镇和南方农村地区并带有小城镇和农村社会性质的传统价值及生活方式对“现代智力和知识分子进行的报复”。

麦卡锡主义持续了多年，但似乎并未给左派带来致命打击。左派不是被从外部打垮的，而是因自身理论上的困惑而内部涣散的。资产阶级政府通过一系列有利于城市工人和下层阶级的经济改革（充分就业）和城市重建计划（廉价住房建设），“向贫穷开战”，争取了左派的群众，而失去群众因而失去了现实性的左派，不得不从现实政治领域大规模向象征领域或文化领域转移，进入大学、研究所、出版社、刊物等机构，处于消极主义或寂静主义状态。欧文·豪说：“一种更深的节奏在起

[1] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p.77.

[2] Irving Howe, *A Margin of Hope*, pp.219—220.

作用。美国的社会和政治思想正在变为保守主义。"[1]从这种意义上说，50年代不存在反对派的社会运动。

麦卡锡主义一度成功占领了东西海岸地区，在60年代又以"戈特沃德主义"的旗号卷土重来，但已是强弩之末。谁都不曾料到，在被麦卡锡主义从政治上弄瘫了的东西海岸地区，突然出现了一大群神情激昂的富裕家庭孩子，立志要为瘫痪在床的老左派报仇，向中西部和南部地区所代表的那个前现代的、小城镇的美国发起反击。60年代革命，实则是发达资本主义时代的、东西海岸大城市的、消费主义的文化和生活方式对早期资本主义时代的、中西部和南部小城镇的、禁欲主义的文化和生活方式发起的反击。只是由于资产阶级父辈代表了后一种文化和生活方式，这场革命才表现为资产阶级孩子反叛资产阶级父辈。这样，两个时代的文化和生活方式的对立在地理上转化为沿海大城市与中西部和南部小城镇之间的对立，在60年代则转化成为两代人之间的对立。

但一开始，谁都没把这些孩子当回事。由于古典政治学通常以能够构成某种政治力量的成年人为分析对象，因而"未成年人"只被作为一种生物存在，不被政治地注意，也没有政治言路；此外，他们分散于各个家庭，不以阶级的群体形象出现。这种忽视青少年的政治存在及其政治意义的倾向，使美国社会猝不及防地遭遇了一场大规模学生运动，仿佛在50年代铁板一块的表象下一直流淌着的呈分散状态的反叛暗流此时突然溢出地表，汇成一股政治洪流。他们来自上城区，却造上城区的反。

中产阶级父与子之间的冲突，因此是中产阶级自身内部的两个"阶级"之间的冲突。中产阶级通过自己下一代的文化造反，从自身内部克服非中产阶级人格。资产阶级人格构成中非

[1] Irving Howe, *A Margin of Hope*, p.225.

资产阶级人格的存在，使资产阶级一直处于精神分裂中，感到压抑、焦虑、有罪。资产阶级只是看上去像资产阶级而已，在这幅僵硬的形象下，隐藏着作为“精神父亲”的贵族阶级的形象，它以“高级文化”的形式存在，暗中左右资产阶级对文化和生活方式的选择和评价，并致力于在任何有关文化、道德和生活方式的问题上贬低资产阶级。资产阶级在文化和道德上的自卑感，源自“父亲”的专横。当资产阶级在18、19世纪成功地取代了贵族阶级、在20世纪前50年成功地收编了工人阶级后，这两个阶级的阴魂并没有随它们一起消散，而是以文化、生活方式、犯罪感的形式存在于资产阶级自己的人格中。资产阶级现在必须对自己进行一场革命了。

60年代中产阶级孩子对其父辈的描绘，令人瞠目结舌。罗扎克在《反文化的形成》中为资产阶级描绘了一幅极大影响了60年代大学生的政治想象力的画像：“资产阶级贪婪成性；其性生活既无趣又拘谨；其家庭模式枯燥单一；其在穿衣打扮方面千篇一律的盲从令人沮丧；其满是铜臭味的生活成规令人难以忍受；其对生活的看法既单调又乏味，等等，等等。”[1]这与其说是画像，不如说是漫画，而且其真正的作者不是罗扎克，他不过把一个半世纪以来围绕资产阶级而蔓生的种种陈词滥调收集成册罢了。很难说这些来源复杂的说法站得住脚，却一直被言之凿凿地不断重复，到后来，就成了不言而喻的成见了。不见得每个资产者在床笫间都像一台乏味的机器（近几十年以来关于资产阶级情爱史的研究，例如皮特·盖伊五卷本的鸿篇巨制《资产阶级的经历》，充分揭示出资产阶级男女的私生活其实充满内容），但这并不妨碍资产阶级整体上被看作这样一群人。自1800年以来，各种文学作品都在重复这一主题。

---

〔1〕 Theodore Roszak, *The Making of A Counter Culture*, p.35.

在这里，经验和常识不再起作用。这些文字，大多是意识形态语言，表达的是一种阶级偏见和阶级愤怒，并不确切地指什么，但具有极强的意识操纵效果。

在比较温和的中产阶级孩子那里，老资产阶级也被描绘得颇为滑稽，像一个附庸风雅的人，老是试图进入那些不属于它自己的天地，以获得“普遍的人性”和艺术修养，抵消自己形象中的实用主义。资产阶级试图否定自己的资产阶级形象，向贬低它的人靠拢，这等于是在供认自己无法创造一套可以取代贵族高级文化和传统生活方式的文化和生活方式。它对高级文化和传统生活方式的顶礼膜拜，使它再一次肯定了那个被它从政治和经济上取代的阶级的优越性。吉特林以奚落的口吻写道：

> 美国中产阶级正在变为文化杂食者。他们越来越多的人出国旅行，参观国家公园和历史名胜，上电影院，光临博物馆，听音乐会，而他们此前从来没有涉足过这种场所。这种文化上的雄心壮志渐渐走向更高层次。越来越多的中产阶级消费者觉得读报是他们义不容辞的责任。他们大量购买用于摆设的精美画册，订《星期六评论》，向“每月一书”读书俱乐部邮购书籍，买唱片，使自己对艺术上的事有个大致了解。更富裕的人则大肆购买画作，逼迫抽象表现主义画家一夜成名，并出乎这些抽象表现主义画家自己的意料暴富起来；不那么富裕的则购买复制品。业余爱好者现在也试着一展舞姿，在合唱队里一试歌喉，或在家里笨手笨脚地弄弄艺术。大量购买画作是流行的狂热，它体现了50年代中产阶级的矛盾抱负，即渴望创造性又渴望安全感。[1]

---

〔1〕 Todd Gitlin, *The Sixties*, p.16.

一个与此无关的评论家可能从资产阶级笨手笨脚的艺术追求里，看出某种无害的成分。此外，如果资产阶级不去大肆购买画作，那格林威治村的波希米亚画家们可能会饥寒交迫，像欧·亨利小说《最后一片叶子》中所描绘的更早年代的格林威治村的艺术家捉襟见肘、穷病交加的境况——如果这样，资产阶级又会被说成是全不关心金钱以外的高尚事物。资产阶级的尴尬在于：假若它不去了解艺术上的事，就被认为是粗俗的，而如果它试图去了解艺术上的事，则被认为是可笑的。文化领导权的旁落，使资产阶级手足无措，而贵族（包括精神贵族）和下层阶级却分别获得了美学和道德方面的优势，并利用这种优势来引诱中产阶级的孩子们和女人们离开资产阶级的日常生活。在20年代的格林威治村，就有不少资产阶级的年轻男女，住在廉价的阁楼里，一个个穿得像波希米亚人，特别爱去有艺术家出入的乌烟瘴气的酒吧。年轻男子抢着为艺术家付酒钱，而年轻女子则搂着醉醺醺的艺术家，一起去他的乱七八糟的房间，好快一点投怀送抱。

就艺术而言，没有哪个阶级对待艺术像资产阶级那样谦卑。它认为自己外行，不仅对"伟大传统"顶礼膜拜，而且对现代主义或先锋派艺术也诚惶诚恐，在妄自菲薄的自卑感中，把从印象派的画作一直到伪艺术家的信笔涂鸦统统算作艺术，高价收购，挂在客厅或艺术收藏室。老资产阶级从来就不从艺术本身来判断艺术品的优劣，它觉得自己对艺术一窍不通，于是就倾向于从道德上进行评判，尤其是从性方面来评判，即根据身体某些部位的暴露程度来评判。《查特拉夫人的情人》、《尤利西斯》等作品之所以被法庭宣布为禁书，是因为"有伤风化"。反淫秽物品法中关于"淫秽"的定义最终被限定在生殖器的反应上。在贵族时代，一本书可能因为政治倾向而遭查禁，但鲜有因为暴露了身体某些部位而被列为禁书。在贵族时代，有书报检查制度（cencorship），在资产阶级时代，则有禁止色情的法律

(laws on obscenity)。正是资产阶级，尤其是英国和美国的资产阶级，把道德标准（其实是色情标准）带进了艺术评论。

乔伊斯的《尤利西斯》一出版，即因“淫秽”而在美国遭禁。到1933年底，纽约南区地方法院法官约翰·M.伍尔希以一种有趣的方式对反淫秽物品法中的“淫秽”进行了一番重新定义，禁令才得以解除。依据反淫秽物品法，所谓“淫秽”，是指能激起性欲，或引起不纯洁的欲念。这一定义的难处在于，“淫秽”其实是视读者或观者的主观的或身体的反应而论，因而给法官的自由裁量权留下了空间。实际上，在联邦最高法院的大法官们那里，关于“淫秽”的定义向来众说纷纭。例如反对此项法律的道格拉斯法官就讥讽说，一部作品是否是淫秽的，“要依据观看者两条大腿根部之间的反应而定”。布伦南则提出了一个被戏称为“软家伙”的标准，即只要属于不完全的勃起，就不能算作淫秽。

伍尔希法官的时代还没有对“淫秽”做如此自由主义的解释，但他灵机一动，邀来两位文学顾问，让他们各自将《尤利西斯》完整读一遍，看是否会激起性欲。两人读后均表示：“完整阅读该书，不会激起性冲动或欲念，相反，倒是书中那些对男男女女的内在生活的近乎悲剧性的、极富感染力的评说，给了他们纯净的感受。”[1]在法院卷宗里读到这些文字，真是匪夷所思。

伍尔希法官邀请的那两位文学顾问，肯定不是清教主义的道德家，否则，他们就会从同一部作品中读出淫秽来（上面那几位大法官的定义其实对道德家很不利，它暗含了这种意思，即道德家之所以能从别人看不出淫秽的地方看出淫秽来，不是

---

〔1〕“The Monumental Decision of the United States District Court Rendered December 6, 1933, by Horn. John M. Woolsey Lifting the Ban on *Ulysses*”, in James Joyce, *Ulysses*, New York, The Modern Library, 1961, p.xi.

因为他们道德高尚，而是因为他们的“软家伙”不那么老实)。尽管《尤利西斯》在法律上不再有障碍，但在美国道德生活中起着重大支配作用的一些民间宗教—道德团体和组织，则继续充当着文学的道德判官的角色，并把自己的道德意识形态强加于他人。这些民间团体和组织直到50年代依然很活跃，例如它们对1951年出版的《麦田守望者》就采取了种种打击措施：焚书、迫使某些书店或中学图书馆从书架上撤掉该书、推动了好几个城市或地区宣布该书为“禁书”等等。

对道德的清教主义的理解及其神经质般的敏感，使这些宗教—道德团体和组织倾向于把任何一种事物都进行道德阐释，正像宗教狂人会在一切事物中发现上帝的意志的完美体现。例如“酒”这种饮料，从17世纪以来就被清教徒们看作撒旦的化身，三百年来，民间禁酒团体不遗余力地试图使这种“有害的”饮料从美国人的餐桌上消失。到1919年，它们打了一个大胜仗，使“禁酒”从民间运动走向了全国立法，但收获的却是更多的“道德堕落”，恰好应验了这一屡试不爽的定律：一种极端主义的开始往往以另一种极端主义结束。

“禁酒运动”被贝尔称为“美国文化政治史上最重大的象征性事件”。它实际上是中西部和南部的保守势力在20年代向海岸大城市地区发起的一场道德攻势，这场道德攻势到50年代又演变成那场名号为“麦卡锡主义”的政治攻势。具有讽刺意味的是，20年代有禁酒运动，于是有了纵酒作乐的“迷惘一代”；50年代有了麦卡锡主义，于是有了“垮掉的一代”；到60年代，轮到愤怒的一代来算总账了。从文化史的角度看，60年代反文化运动的根发芽在20年代的土壤里。为了对“禁酒运动”的始末、道德—政治诉求及其暗含的种族—宗教压迫有一个感性的了解，我以1925年弗·司·菲茨杰拉德发表的《了不起的盖茨比》为线索，写成一篇独立的文字，以“插入文本”的形式置于下方。

* * *

弗·司·菲茨杰拉德贪杯成瘾，一有机会便喝得酩酊大醉。当他写作时，或者说不喝酒时，他就让笔下的人物大量喝酒，而且不愁弄不到酒。1920年3月，他发表小说《人间天堂》（其中一个人物因失恋而长醉三星期），开始把他的读者带进他命名为“爵士时代”的20年代。他说：“这是美国历史上最会纵乐、最绚丽的时代，关于这个时代将大有可写。”两年后他发表小说集《爵士时代的故事》，依然是纵酒作乐的年轻人的故事。

菲茨杰拉德的小说若缺了酒，就如同巴尔扎克的小说缺了票据。但此时他笔下的人物都是酒的消费者，而非供应者。既然他立志像巴尔扎克充当19世纪法国社会的书记员那样成为爵士时代的编年史家，那么，在这个市面上根本见不到酒的时代，酒怎样通过无数秘密渠道源源不断流进美国人的酒杯，对他来说，就并非题外话。实际上，没有酒，就不可能有爵士时代。于是，非法酒商进入了他的小说。1925年他发表小说《了不起的盖茨比》，其主人公是一个（按法国人的说法）“伟大的情人”，周旋于上流社会，但他还有一重秘密身份，即“大私酒贩子”，控制着一个庞大的地下商业帝国。他在自己宫殿般的豪宅举办的那些周末晚会，吸引了长岛一带上流社会的男男女女。他们成群结队而来，尽情享用着他提供的原装优质苏格兰威士忌，而他本人则滴酒不沾。

作为一个家族里有爱尔兰移民血统和天主教信仰传统的作家，菲茨杰拉德对这个人物的评价肯定不同于他的新教徒读者。在为这部小说寻找题目时，他毫不吝啬地在主人公的姓氏前添了一个形容词——“了不起”，而当这位主人公巨大的美国梦破碎在纽约上流社会的虚伪和冷漠上时，他又借故事叙述者卡罗威之口，对草坪那一边渐渐走远的盖茨比喊道：“他们是一帮混蛋，他

们那一大帮全放在一起还比不上你。"

1920年3月，即《人间天堂》发表的同月，市面上的酒早已绝迹，仿佛随着1月16日宪法修正案第十八条和《禁酒法案》(《沃尔斯特德法案》)的正式生效，酒在美国土地上立刻无影无踪了。这种似乎令行禁止的局面，使禁酒运动领导人威廉·詹宁斯·布莱恩感到振奋，于3月在纽约召开庆祝会，宣布《禁酒法案》将像1863年的《解放黑奴宣言》使美国摆脱奴隶制一样摆脱酒精。这是一个危险的比喻。把酒精比作奴隶制，就隐含了这么一重意思，即饮酒者和奴隶主一样邪恶，必须用立法手段从美国肌体里去除掉。这种隐喻性联想，使禁酒人士感到自己站在普遍道德和正义一边，正在对饮酒者展开一场圣战。

布莱恩是个正人君子，只会沿着街道察看那些有营业执照的酒馆和咖啡馆是否不再经营酒类生意，或是否已经关闭，因此得出了上面那个令他振奋的结论。他当然不会光临黑市，而黑市正是私酒的集散地，其交易量远远超过禁酒之前的市场交易量。来自英国的大型走私船穿梭在大西洋上，把整船整船的苏格兰威士忌卸在美国东海岸，而来自加拿大的走私酒则装满卡车或小型走私船穿越美加陆地边界或界河，然后，美国的私酒贩子再将这些酒兑水分装，运往各地销售。弄不到走私酒的人则自己动手，在库房或地下室酿酒。更多的美国人在喝酒，喝得比以前还多。到处是征酒逐肉的大军，各处的酒会(秘密的或半公开的)常常通宵达旦。就在布莱恩举行胜利庆祝会的前两个月，即修正案第十八条和《禁酒法案》开始生效的时刻，芝加哥、纽约等地的黑帮头目(阿尔·卡彭、阿诺德·罗思坦、"幸运儿"卢西亚诺、"百条腿"戴蒙德等)纷纷举行庆祝会，庆祝《禁酒法案》给他们带来了滚滚财源。"幸运儿"卢西亚诺谈到纽约黑市的繁忙景象时说："我们知道，假如《禁酒

法案》持续一百年，不论我们能搞到多少酒，在那里也会供不应求。"〔1〕

在1917年12月18日美国国会通过宪法修正案第十八条前，南部和中西部的一些州就已立法在本州境内禁酒（佐治亚州率先于1907年禁酒，到1914年末，已有十四州实行禁酒）。在这些州，盎格鲁－撒克森裔人口和新教徒占多数，禁酒团体拥有巨大社会影响力，也有久远的民间禁酒传统，加上一战期间美国政府为保障谷物储备而实施的酿酒战时禁令，因此，禁酒从民间运动走向立法，并不太难。但在非新教徒（天主教徒、犹太教徒等）占多数的州或新移民占多数的大城市，尤其是东部大城市，禁酒遇到了相当大的阻力。反禁酒人士指出，禁酒违反了宪法保证的自由权，并引宪法修正案第一条为自己辩护，而一些强调州权的人则担心禁酒会成为联邦法律，因此坚持在是否禁酒问题上各州拥有自由选择权。

但禁酒团体加强了在全国范围内实现无酒化的努力。这些团体大多具有浓厚的宗教和道德色彩，如美以美教会主教辖区禁酒协会、基督教妇女禁酒联盟以及美国反酒馆联盟。在其推动下，国会于1913年通过《韦伯－肯庸法案》，在全国范围内禁止进口致醉酒类（到1917年，联邦法院裁决此法案合宪）。这一年11月，禁酒团体向国会递交一份提案，试图以宪法修正案的形式在全国禁酒，但参众两院围绕提案争论了很长时间，直到1917年12月18日才正式通过，然后提交各州批准。该修正案规定："在本条批准起一年后，禁止在合众国及其管辖下的一切领土内酿造、出售或运送致醉酒类，并且不准此种酒类输入或输出合众国及其管辖下的一切领土。"在内布拉斯加州于1919年1月16日

---

〔1〕 马丁·戈斯克、理查德·哈默《一个黑手党首领的自白》，张志明等译，北京出版社，1988年，第42页。

批准该修正案后，该修正案已获法定的三分之二州批准，一年后（1920 年 1 月 16 日）正式生效。

修正案第十八条禁止的是致醉烈性酒，对淡酒和啤酒并无规定。因此，诸如马萨诸塞、马里兰、新泽西等东部州在宪法修正案批准后，虽禁止烈性酒，但仍允许出售淡酒和啤酒。这使坚决主张禁止一切酒类的禁酒人士非常不满，又鼓动国会于 1919 年 10 月 28 日通过《沃尔斯特德法案》，规定酒精含量超过 0.5% 的一切饮料均属禁止之列。

财政部下属的联邦禁酒局也于 1927 年挂牌成立，负责全国禁酒。尽管手下只有一千五百多号人马，但禁酒局首任局长约翰·克拉默非常有信心地保证：再也不会有人造酒，"也不会卖酒、送酒或用任何东西在地上或空中运酒"。

修正案第十八条和《禁酒法案》的法理依据，并不是医学方面的，而是道德方面的。没有人谈到酒精对身体的危害，而这本可以使禁酒获得更多的合法性（如日后的禁毒）。在新教徒看来，酒与其说有伤身体，不如说有害于道德，因此尽管淡酒和啤酒通常不会带来多大的身体损害，依然被强令禁止。一个明显的反证是，淡酒和啤酒对健康的损害不及吸烟，但新教徒并不禁烟，因为新教徒自己也吸烟，而且南部农业州还是烟叶的主要产地。从这里可以看出禁酒的道德依据，其实是一种道德意识形态，只符合新教徒和农业州的利益。

对酒的恐惧和反感，源自 17 世纪英国清教徒的宗教想象力，是在对天主教教义和崇拜仪式的逆反中形成的。酒（红葡萄酒），在天主教崇拜仪式中，是基督的血，领圣餐（饼和酒）就是领受基督的身体和血。在新教改革中，该教仪式被新教徒斥为"迷信"。但这不仅是教义之争，从权力角度看，也是新教国家摆脱罗马教会控制、确立世俗国家主权的一次宗教行动，并为新教国家随后夺取天主教国家势力范围提供了宗教合法性。英国在北美的

扩张，就典型表现为对天主教法国和西班牙的殖民地的吞并。尽管现代民主国家确立了宗教自由的宪法原则，但对境内天主教的排斥并未就此停止，只是从制度性排斥转变成社会性歧视，而这种歧视更难根除。反犹主义也是如此。受歧视的天主教徒和受歧视的犹太人于是走到一起。

由于酒对天主教如此重要，天主教徒不仅领圣餐时饮酒，在日常生活中也大量喝酒。但清教徒反对偶像崇拜，认为跪领圣餐意味着向临在酒中的物质的身体表示崇拜。对酒的反感，随英国清教徒于1620年移民新大陆而扎根在美国宗教和社会生活中。乔治·马斯顿谈到南北战争后美国新教徒对天主教徒的敌意时说："天主教徒不守安息日，他们跳舞狂欢，作为欧洲人，他们中多数人都饮酒，而且往往十分贫穷，因而普遍地被视为这个国家的稳定与道德健康的一种威胁。"对酒的反感，于是从一种宗教反感，变成一种道德反感，进而变成一种政治压迫。

菲茨杰拉德出生于中西部明尼苏达州的圣保罗市，家里信奉天主教，外祖父是爱尔兰移民。对新移民和天主教徒的反感，使圣保罗市的新教徒们对天主教徒产生了一种诡异的想象，"我们街上的男孩子们还以为天主教徒每天晚上在地窖里操兵，准备把教皇庇护九世捧为美国的专制君王"（菲茨杰拉德回忆）。

因此，禁酒，就不是禁止一种饮料，而是在以道德的名义打击天主教、犹太教和新移民（尤其是爱尔兰、意大利和犹太移民）及其代表的文化和生活方式，是一场夺取文化和生活方式的领导权的斗争。假若说天主教徒从酒中看见基督的血是一种宗教幻觉，那么，新教徒从酒中看见堕落就是一种道德意识形态。酒就是酒，本来和基督的血或道德的堕落没有任何逻辑上的关系，一旦被当作道德问题而被立法加以禁止，就成了政治压迫的一种形式，是新教徒强制性地将新教道德标准推广到其他宗教和人群的一种努力。大私酒贩子卢西亚诺是来自天主教气氛甚浓的西西

里岛的移民，托《禁酒法案》的福从街头盗贼转眼间变成巨富，但他对《禁酒法案》所暗含的宗教和政治压迫有清楚的意识，以他惯有的口吻说："[这条法律]是由那些比学校女教师更丑陋的基督教妇女禁酒联盟的老婊子们强加于国家头上的。"〔1〕

正因如此，私酒贩子在从事私酒贩运和销售时就不会有犯罪感，而饮酒作乐者也会把饮酒当作政治反抗的一种形式。谈到19世纪30年代法国对酒课以重税并在城门口设立税收所时，本雅明写道，该税损害了城镇居民的利益，迫使他们到城门外寻找便宜的逃税酒喝。"如果H－A.傅雷杰，一位警察总局的处长的话可信，那么一个工人是充满了骄傲和挑衅来炫耀这种酒给他带来的享受的，就好像这是他惟一能得到的享受。'有的妇女毫不犹豫地跟着丈夫带着已大得可以工作的孩子来到城门外……过了一阵，他们半醉地往家走去，摆出一副大醉的样子，以便让人人都看到他们颇喝了不少。有些孩子也学着父母的样子做。'"〔2〕

这种描述，也适合于美国的禁酒时期，并可以部分解释众多美国人为何在这个时期反倒比平时喝酒更多。卢西亚诺说，饮酒，对缺乏娱乐而又贫穷的人们来说，是惟一的娱乐，"当他们一无所有时，他们一定得喝酒，要不然就会出事"。本雅明引述一位观察家的话说，法国城镇的城门外的逃税酒"挽救了统治结构，使之免遭许多打击"。这同样适合于美国的禁酒时期。正是那源源不断的私酒（兑水的和不兑水的）挽救了统治结构，使之免遭了许多打击，因为人们把反抗消解在纵酒作乐中，感到生活在"爵士时代"，不至于因为没酒喝而闹事。

此外，更具反讽意味的是，正是私酒使这些本来靠杀人越

〔1〕 马丁·戈斯克、理查德·哈默《一个黑手党首领的自白》，第40页。

〔2〕 本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东等译，生活·读书·新知三联书店，1989年，第36页。

货、打家劫舍来敛财的黑帮组织变成了以利润为目标的非法商业组织。贩运和销售私酒当然比打打杀杀和抢夺无辜者财产的生活更安全，也更无犯罪感。即便在某次走私中不巧被禁酒人员抓获，惩罚也比杀人、抢劫等轻得多。何况，被抓住的可能性很小，因为禁酒局那区区一千五百多号人（1930 年增至两千八百多人）根本不可能把守住美国漫长的东海岸线、美加边界以及密如蛛网的国内公路线，而他们自己通常很容易被贿赂。此外，海关和海岸警备队虽受命协助禁酒局，但部门间的权力争斗使它们并不准备与这个新机构通力合作。据历史学家阿瑟·林克等人估算，除非禁酒局扩编到一百万人，否则禁酒法就无法严格实施。即便不考虑财政预算，那么，用一百万联邦人员来监视美国人的私生活，就足以使美国从民主国家变成警察国家。禁酒运动为自己确立了一个根本不可能实现的法律目标，造成了犯法而不受罚的现象，反倒使国民开始蔑视法律。

既然市面上的酒不见了，那黑市酒价自然高得惊人。一箱（12 瓶）来自英国格拉斯哥的苏格兰威士忌的离岸价格是 17 美元，在美国海岸售给私酒贩子的价格大约是 28 美元 40 美分，然后私酒贩子将原装酒用卡车拉到自己的工厂兑水，再发送到各地药店、加油站等私售点，这样一箱原装酒就可获利 1 千美元。当然，私酒贩子并不把所有原装酒都兑水，而是留下一些，好打点重要人物（政府官员、社会名流等）。但私酒贩子自己很少喝酒，并勒令手下不得喝酒，怕酒醉误事。要是基督教妇女禁酒联盟的女士们知道私酒贩子是不饮酒的楷模，那她们大概会以一种复杂的心情看待自己竭力推动的禁酒运动。

私酒成了一项庞大的地下产业。各地黑帮纷纷改换门庭，成了以贩运和销售私酒为业的非法商业组织，而黑帮头目则成了手下控制着大批人手、私人卫队、工厂、运输队的大私酒贩子。由于私酒的贩运、兑水、重新包装、销售牵涉到许多行业，这些非

法商业组织像滚雪球越滚越大，堪与任何合法大公司相媲美。哈默写道："只有苏格兰威士忌和其他威士忌酒是不够的，即使除此以外还能控制用来掺假的粮食酒类也不行。还必须掌握进行掺假的工厂，必须拥有和原来完全一样的瓶子以便把酒重新装瓶。因此他们进入了造瓶业。他们还需要和原来一样的标签，所以他们进入了印刷业，买了大批的彩色印刷机，消耗了大量的纸张和油墨。还需要仓库来堆放酒瓶，因此他们又进入了房地产业。还需要运输，因此他们又成立了一个庞大的卡车公司。"〔1〕

大私酒贩子有了大钱，就想进入上流社会。他们购买豪华别墅，在那里招待上流社会的时髦男女，而这些时髦男女不会放过在那里痛饮优质原装苏格兰威士忌的机会。为了把自己打扮成上流社会中人，私酒贩子越来越讲究着装的品位，细心观察上流社会人士的谈吐举止，加以模仿。不久，他们以绅士派头出现在上流社会的社交会上，使得上流社会的年轻女子芳心大乱。黑帮组织也逐渐变得文明起来，制订严格的内部规章，以规范成员的衣着与举止。卢西亚诺的组织就是如此。哈默写道："他下令他的人员穿戴要整洁庄重，像机关职员一样，完全禁止穿戴宽边帽子、过分花哨的衬衫和领带以及奇装异服。驾驶车辆时，除非绝对必要，不得开快车，不得违反交通规则。"华纳兄弟电影公司在后来的电影中常把禁酒时期的黑帮人物描绘成头戴宽边帽、嘴叼粗雪茄、驾驶黑色轿车招摇过市、一句话不入耳就掏家伙的歹徒形象，但卢西亚诺说这纯粹是在胡诌。盖茨比就是一个极其文雅、寡言少语、不爱抛头露面的私酒贩子，似乎对谁都无害。

贝尔在《犯罪，作为一种美国生活方式》中说："当美国社会越来越'组织化'，当美国企业越来越'文明化'和非'匪徒化'时，那些当初以打家劫舍为业的黑帮也越来越具有相似的倾向。

---

〔1〕 马丁·戈斯克、理查德·哈默《一个黑手党首领的自白》，第51页。

正如合法企业的结构发生了重大变化，那些'体制化'的非法企业也在转型。"[1]他谈到大私酒贩子罗斯坦时说，这位"地下世界的沙皇"控制了男装和女装工业、油墨业、面粉运输业以及其他一些行业，并通过出色的协调使它们组织化，因此"具有反讽意味的是，在诸如服装业这种混乱不堪而竞争残酷的行业中，匪徒们居然起到了规范竞争、稳定价格的平衡作用"。[2]对"爵士时代"的经济繁荣更为重要的是，大私酒贩子们控制的众多行业刺激了大众消费。贝尔强调："犯罪，用社会学家的术语来说，在美国社会具有'功能性'作用，在美国社会生活中，城区的非法行业——我指的是以利润为目标而组织起来的违法活动，而非个人的犯罪行为——是使人攀上更高社会阶层的那些梯子之一。"[3]这对新移民来说更是如此。他们处在社会边缘，往往以"边缘职业"（法律上很难界定的职业）甚至犯罪开始其美国梦。

如果说禁酒运动是新教伦理对天主教和犹太教发动的一场宗教攻势，那么，从地理上说，由于新教主要是美国小城镇和农村地区的传统信仰，因此禁酒运动又可视为中西部和南部地区对东海岸大城市发起的一场文化攻势，是前现代性、单一文化、保守主义、农业和"土生土长的美国人"对现代性、多元文化、自由主义、商业和工业、"外国人"以及现代生活方式的征讨。新教伦理的核心是"勤俭"，即多积累少消费，而20年代在大城市开始实施的信用证制和分期付款制却以"多消费"甚至"提前消费"

---

〔1〕 Daniel Bell, "Crime as an American Way of Life", in John Lankford and David Reimers, eds., *Essays on American Social History*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1970, p.230.

〔2〕 John Lankford and David Reimers, eds., *Essays on American Social History*, p.231.

〔3〕 Ibid., p.230.

危及了新教伦理。

大城市之所以采取刺激消费的措施，是因为商品供应第一次超过了市场需求。享乐主义是富裕时代的道德意识形态，正如禁欲主义是匮乏时代的道德意识形态。如果消费者仍受制于新教的节俭传统，那对富裕时代的经济来说无异于灾难。在一个经济发达的时代，禁欲主义业已丧失其历史合理性。禁酒运动代表了一种反经济学的过了时的道德意识形态。

在这种意义上，贝尔不无道理地把《禁酒法案》看作“美国文化政治学方面最重大的象征性事件，是小城镇和传统势力为了向社会其他阶层强制推行其特定的价值观（禁止饮酒）所作的主要的——也几乎是最后一次——尝试。一开始，当然是保守派们赢了”。[1]如果说守旧派获得了胜利，那也只是立法上的胜利，而不是执法上的胜利。它在立法上目标过高，高得使它无力去实现。这也是一切道德主义的立法常有的结局，因为道德主义追求的是一种不打折扣的完美。此外，就宪政而言，既然新教徒把酒精看作一个道德问题，那么，就道德问题立法，直接危及了宪法精神本身，并会造成一种连锁反应，使宪法失去公信力。道德，是一个主观价值判断问题，如果可以以立法来强制推行一种道德，那同样可以以立法来禁止任何一种非正统思想。

布莱恩不仅对酒宣战，还手持一柄蒲扇，不自量力地在德顿地方法院原告席上向进化论宣战（田纳西诉斯柯普斯案，1925），起因是教员斯柯普斯向学生讲解“猴子是人的祖先”，违背了《创世纪》和禁止讲授进化论的法律。布莱恩赢了官司，可专程从纽约跑来报道庭审的专栏作家 H.L.门肯却肯定地说，布莱恩是想借机报复大城市知识分子对他的嘲弄。该审判不是知识的较量，无非是“乡巴佬”拙劣的宗教狂热表演，仿佛布莱恩特意拿他的无

---

〔1〕 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p.77.

知和固执来丢人现眼，好让美国人都知道新教基要派宗教上的冷酷和智力上的无能。

禁酒运动并不是小城镇和保守势力对大城市的文化和生活方式发动的“几乎最后一次”攻势，因为在50年代，它又以“麦卡锡主义”的旗号卷土重来，而麦卡锡主义的地区基础正是禁酒势力的地区基础，或按欧文·豪在《希望的边际》中的说法，“是中西部那些仍残留着民粹主义情感的地区”。

禁酒时代同时也是种族隔离的时代和实施反淫秽物品法的时代。这些排斥性的法律制度构成了一种形态关系，其核心是白种人的、盎格鲁－撒克森裔的、新教的价值观。艾伦·德肖微茨在为黄色影片《深喉》案辩护后写道：“在人们的内心深处，每个人都希望对他不喜欢的东西进行检查控制。很多犹太人认为，应该禁止佩戴卐字符号的纳粹党徒在二次大战犹太人集中营幸存者居住的街道上行进；有些黑人想禁止像《小黑孩》和《哈克贝里·芬历险记》这样的书，认为这些书中有侮辱黑人的描写；同性恋者反对贬低同性恋行为的电影。没有一种客观地衡量什么是有害什么是无害的程度标准……有人——特别是政府——能对此作出相对客观的衡量标准吗？如果政府准备禁止以上任何一种现象，政府就必须一视同仁地全部禁止，如果政府不准备禁止其中一种，政府就必须毫无例外地一概不禁。如果女权主义者可以禁止她们认为是有害的材料，那么道德流派当然也可以禁止他们认为是有害的材料。这个社会想要相安无事，除了两者择一别无他路：要么大家都对自己感到有危害的东西作些容忍退让，以换取一个多样化的社会；或是生活在那种只允许没有人感到有危害的东西存在的单一社会之中。”

禁酒运动的政治地图重叠在美国政党的政治地图上。支持禁酒的州，往往是共和党占主导地位的州，而反对禁酒的州则主要是民主党占上风的州。民主党把反对禁酒作为竞选的一种策略，

赢得了越来越多的选民。到 1929 年，大部分美国人都体验到了修正案第十八条和《禁酒法案》给美国社会带来的灾难。这一年 10 月，随着纽约股市的突然崩盘，美国从爵士时代进入大萧条时代。私酒交易富了少数不法之徒，使社会财富更集中在少数人手里，危及民主制度的基础。民主党总统候选人罗斯福充分利用了选民们对共和党的不满情绪，在 1932 年 11 月大选中击败谋求连任的共和党总统候选人胡佛，于次年开始新政。凯恩斯的以刺激消费为核心的经济学成了新政的理论依据。

1933 年 2 月 22 日国会通过宪法修正案第二十一条，废止第十八条修正案。一个月后，罗斯福签署一项法案（《啤酒法案》），规定自 4 月 17 日起，啤酒和酒精含量不超过 3.2% 的酒合法化。这也为烈性酒的合法化开了绿灯。联邦政府从解禁中得到的第一个好处，是对酒课税从而为国家增加了大量急需的岁入，而葡萄种植业也开始起死回生。这一年年底，长久遭禁的《尤利西斯》也获得解禁。这预示着大城市的消费经济学、多元文化、生活方式和道德观在大城市取得了领导权，并开始向保守主义的腹地（中西部和南部地区）推进。

禁酒运动被称为“崇高的实验”。“实验”一词尚可，但“崇高”却未必，因为它试图通过立法来把一种本身就成问题的道德观强加于全国。它以失败而告终，也就顺理成章。正如伯特兰·儒弗内尔说，如果试图利用社会机制提高人们行为的道德标准，就可能出现意图与结果相悖的局面，而且，任何想利用改变人的精神之外的其他办法改变人的行为的企图，通常都无果而终，他的道德不可能有任何提高。

对禁酒运动的失败，哈默评论道：“1933 年圣诞节前的三个星期，崇高的禁酒实验寿终正寝了。几乎没有人为此感到痛心。它从一开始就是失败的，企图通过立法来改造社会态度和行动的尝试往往都是如此。然而实施这项法律的十四年的历史却导致了

社会危机和道德败坏，培养了认为违犯不得人心的法律没有什么错误的一代新人。"[1]

无论是儒弗内尔，还是哈默，都没有就"道德"一词本身进行意识形态分析，因此当他们批评禁酒运动反倒使人们"道德败坏"时，依然是站在传统的道德立场上，和禁酒协会的女士们其实是五十步笑百步。他们不赞成以立法或者"社会机制"的方式来推行清教主义的道德，但这并不意味着他们不把这种道德观视为惟一正确的道德观。他们的道德视野是重合的。这就与60年代的造反大学生对"道德"的理解不一致了，在后者看来，道德不止一种，而是多种，而且它们之间并不存在价值等级的差别，只是不同罢了。以60年代造反者的眼光看，以立法来推动禁酒，不止在技术上显得荒唐，而且由于它其实是政治、宗教和道德压迫的一种形式，它在政治上就显得更为可恶。所以，当60年代的学生吸毒和乱交时，就不会产生犯罪感，恰恰相反，他们通过冒犯那些不得人心的法律制度和道德成规而体验到一种冒险和报复的双重快感。他们一开始就赋予了自己的行为以正当性。

* * *

道德成了资产阶级评判艺术和生活的惟一立足点，而这样又使它成了艺术家最危险的敌人，使艺术家痛恨不已，并以更加漫画化的方式来报复它。资产阶级没有充足的自信创立一个诸如法兰西学院这样的贵族时代的文化权威机构，充其量只有一个不牢固的道德法庭。倒是法兰西学院这样的传统文化权威机构对艺术中的道德问题无所谓，甚至把道德问题当作非艺术问题打发掉。资产阶级被道德问题所纠缠，不仅对他人的所谓

---

[1] 马丁·戈斯克、理查德·哈默《一个黑手党首领的自白》，第208页。

伤风败俗之事毫不宽待，对自己的道德生活也向来无比苛刻——这样它就发现自己最不道德，感到有必要定期去教堂忏悔。

贵族和无产阶级充分利用资产阶级的文化自卑感和道德内疚感，对导致自己政治失败的资产阶级进行报复。但它们自己一般不出面，而是暗中动员资产阶级的孩子来报复资产阶级。这决定了报复的政治限度。既然是父子，自然有一种亲缘性和默契感，不至于把事情闹到不可收拾的地步。1966年，当国民警卫队奉命开进伯克利时，并不是不分青红皂白乱抓人，而是“有选择地逮捕”：“开始时，是一群本科生在学生会前面静坐，抗议海军的征兵。随后，一小群不是学生的人加入了进来，当局随即进行了有选择的逮捕，把这些人抓起来了。”〔1〕

资产阶级政府非常清楚“不是学生的人”的危害性。他们来自校外，大多来自工厂，代表另一个阶级的阶级意识，类似于在家庭冲突中突然介入进来一个危险的外人。此外，逮捕这些人，会有效地把中产阶级孩子的造反解释成受了别有用心的人的蛊惑，事先替中产阶级孩子洗刷了罪名。1968 年的“外国阴谋说”也是如此，尽管这是极右派的捕风捉影。〔2〕作为这种阶级亲缘感和默契感的另一个注脚，是中产阶级当局对自己的孩子的造反有一种罕见的长达十年的耐心，只是到了 1970 年 5 月才迫不得已命令军队开枪；而在整个 60 年代，警察和国民警卫队在对付黑人暴乱时从不优柔寡断，动辄使用枪械。谈到 1970 年那几起血案时，贝茨说：“[俄亥俄州国民警卫队在] 肯特州立大学的鲁莽的杀戮，是一个转折点。它使众多青年活动分子意识到，无论是国家或州一级的镇压机关，决不会只对持不同

〔1〕 Theodore Roszak, *The Making of A Counter Culture*, p.30.

〔2〕 洛朗·若弗兰《1968 年 5 月》，第 305 页。

政见者使用枪械。”[1]换言之，无辜之人也有可能成为枪杀的目标，例如肯特州立大学的那四名倒在血泊中的大学生，他们连激进分子都算不上。

但那四名大学生只是被无目标的子弹击中的。在俄亥俄州的国民警卫队眼中，站在对面的大学生只是抽象的一群，是反叛者的象征，因此就不加区分地对其开枪，以结束持续了十年的造反运动。中产阶级大学生决没料到国民警卫队会开枪，因为长久以来他们一直显得很有耐心，尽量保持克制。但对黑人骚乱者和“不是学生的人”，他们从来就没有这份耐心。

在一个富裕的和平时代，孩子的角色只是“学生”。家庭和社会对他们的期待，是成为守法、有用、成功的社会人。学校教育的特征和目标，是以体制化方式，使下一代在与传统文化和生活方式的认同上少走弯路。学校不仅被认为是传统文化的储存地和传播地，而且有一整套奖惩机制来维护这种认同。作为学校教育的补充，家庭、社区和教会也致力于使孩子与传统文化和生活方式认同。但大学生越来越偏离这种认同。据贝茨提供的统计数字，在1960年，经常去教堂的美国人，占总人口50%。[2]而在大学生中，上教堂的人的比例明显偏低，1965年只占学生总人数的29%，而造反学生中上教堂的人就更少，只占13%。[3]

这是一种垂直的或纵向的认同，是上一代的经验向下一代的传递，旨在使下一代人保持与上一代人在文化价值和生活方式上的连续性。一个社会的文化传统的延续和生活方式的稳定

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts, *Recent American History: 1945 to the Present*, Vol. II, p.357.

〔2〕 Ibid., p.362.

〔3〕 Seymour Martin Lipset and Sheldon S. Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.521.

有赖于此。50年代的中产阶级尽管在经济和技术等外在领域可以突破一切传统限制，具有一种技术意义上的现代主义精神，但在文化、道德价值以及生活方式等内在的、私人的领域，却依然恪守其父辈一代的基本风格。文化和生活方式的再生产过程并没有被中断。

贝尔分析老资产阶级在经济—政治与文化—道德之间的人格冲突时说："资产阶级在经济上是激进派，但这并不妨碍他们是道德和文化趣味上的保守派。"[1]他接着说："令人吃惊的是，一方面，资产阶级社会在经济领域引入了一种激进个人主义，并在经济过程中不惜打破一切社会关系，可另一方面，资产阶级又恐惧文化领域激进的试验主义的个人主义。"[2]在他看来，尽管资产阶级企业家和艺术家都信奉激进个人主义，但前者局限于经济领域，后者局限于文化领域，从一开始就成了对手。不过，艺术家在社会中毕竟只是极少数，他们或许会形成一个个具有波希米亚风格的艺术小圈子，或许会办些先锋派刊物，但无力也无意掀起一场社会运动，其反抗更具有艺术意义，而非政治意义。他们是艺术现代主义而不是街头现代主义的实践者。他们顶多是纽约格林威治村的"村民"，而不是"社员"。

因而，在这一对随资本主义的出现而出现的敌人之间，尽管两百年来一直麻烦不断，但资产阶级精神却以代际认同的方式延续下来。可以用几个词来概括这种精神，即理性、进取、克己、勤俭、讲求实际、奉公守法。但资产阶级的文学形象通常是由它的敌人即艺术家塑造的，因而这种精神又可表述为刻板、贪婪、冷淡、小气、算计、循规蹈矩。如果说大学是传统高级文化的堡垒，那么因为这种文化内在的反资产阶级性，实

[1] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p.17.

[2] Ibid., p.18.

际使大学成了资产阶级的对立阵营。此外，大学还是左派云集的地方。随着左派在50年代从现实政治领域向文化领域大规模转移，大量左派背景的学者进入大学，占据大学讲坛。他们中大部分人是第一代或第二代移民，尤其以中欧和东欧的犹太移民居多。

与此相仿，进入名牌大学的学生，很大一部分也是第一代或第二代移民的后代，而后来成为学生运动中坚力量的，往往是犹太裔学生和那些来自左派家庭、被称为"红巾婴儿"（指共产党员的孩子）的学生。据理伯卡·E.卡拉奇对左派学生激进组织"学生争取民主社会组织"（Students for a Democratic Society，缩写为SDS）的调查，一半成员信仰犹太教，一半以上成员是东欧移民的后裔，三分之一是"红巾婴儿"，而绝大部分成员的家庭背景属父母受过大学或更高程度的教育的中上层中产阶级；而与之对立的那个学生右派组织"美国青年争取自由组织"（Young Americans for Freedom，缩写为YAF）的成员中，大部分信仰新教，大部分是新教国家移民的后裔，几乎没有犹太人，一半左右声称自己是戈德沃特保守主义者，而大部分成员家庭背景（父母所受教育程度以及收入水平）远不如SDS成员。[1]

新教国家的人大规模移民美国的时间，比东欧人早，算得上是土生土长的美国人。东欧移民潮发生在19世纪末和20世纪前40年，前后有三波，即1890年代、1910年代和1930年代。这三次移民潮带来了大量受种族和政治迫害的犹太人，最后一次（含中欧移民）更是带来了大量犹太知识分子。此外，由于东欧是社会主义思潮浓厚的地方，左派思想也就随着移民潮一起来到美

---

〔1〕理伯卡·E.卡拉奇《分裂的一代》，覃文珍等译，社会科学文献出版社，2001年，第29—32页。

国。[1] 东欧背景、犹太人、左派思想，这三者经常结合在一起。1906 年，维尔纳·桑巴特观察到，社会主义在美国毫无市场，找不到几个货真价实的社会主义者。他甚至为此还写了一本书，书名就叫《为什么美国没有社会主义》。不过，到 30 年代，他一定会惊讶：像变戏法似的，美国突然冒出大量的社会主义者，而且都带着外国口音。正是在这种意义上，麦卡锡有理由把社会主义看作是欧洲犹太移民带来的一种欧洲城市病，它腐蚀着新大陆农民般健壮的肌体。

来自中、东欧的移民主要居住在纽约等沿海大城市（在轮船仍是跨越大西洋的主要交通工具的时代，港口城市当然是移民集中的地方，是他们进入美国纵深地区的"第一站"），生活在相对独立的犹太社区，在社区和家里主要使用母国语言，甚至民族方言（如意第绪语）。他们对美国的情感认同，不像土生土长的美国人那么深厚。这一点，从前面提到的两个学生组织的名称就能看出来：YAF 带有"美国"，SDS 则没有。这不是偶然的措辞问题，它深刻反映了这些新移民后代、尤其是犹太移民后代对美国社会的情感隔阂。这种隔阂表现为他们对自己"美国人"身份的怀疑和对故土文化的依恋。他们更重视民主和文化、生活方式的多样化，重视公民权，而那些天然地自认为是美国人的人（如 YAF 成员），则更看重"自由"和美国价值——即盎格鲁—萨克森裔的白种美国成年人的价值。

假若说这些来自中、东欧的新移民及其后代出于对欧洲历史灾难的回忆而有一种不安全感的话，那么他们对故土文化的依恋，则使他们获得了一种不同于土生土长的美国人看待美国的眼光，这种眼光经常是批判性的。美国人的本土感情、自豪

---

[1] 参阅 Donald Fleming 和 Bernard Bailyn 合编之 *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930—1960*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969 年。

感和乐观主义，对他们来说，是非常陌生的东西。加上麦卡锡主义所具有的排外性，使他们更有一种受迫害感，令他们联想到在欧洲的那段岁月。法兰克福学派是一个有说服力的例子。这个由几乎清一色犹太学者组成的马克思主义团体30年代初辗转从纳粹德国流亡到纽约，大部分成员自始至终对美国感到极不适应，有一种深刻的疏离感。这不仅因为语言障碍和美国人令人厌倦的民族主义，还因为美国这个科技帝国与他们对一个更人性化的社会的欧洲式设想大不一致。此外，在这个民主国家，他们深感自己的犹太身份甚至比在纳粹德国时受到更大的歧视。[1] 因此，战争结束不久（1950年），他们中多数人在所长霍克海默和核心成员阿多诺的倡议下，迁回了满目疮痍的德国，并受到了故乡人的热烈欢迎。“在流亡的日子里，我没有一刻不想回归故里。”阿多诺在一篇回忆文章里写道：

> 作出回德国的决定，决不是基于简单的主观需要或思乡病，尽管我不否认存在这些因素。也有客观原因，这就是语言。这还不仅仅因为一个人不可能像使用他的母国语言那样使用一种新语言来确切地表达他的意思并保持思维流动中的韵律和节奏，而是，德语与哲学、与理论沉思有一种特别的亲和力。[2]

---

〔1〕 流亡纽约的法兰克福学派的第一个大型集体研究项目，是“家庭研究”，其中一个重要部分是阿多诺牵头的“权威人格”研究。他们通过向几千个美国成年白人进行问卷调查，发现美国人的反犹主义甚至强于纳粹时期的德国人。参阅T.W.Adorno等人所著*The Authoritarian Personality*，New York，Harper & Brothers，1950年。杰伊认为这种问卷调查的范围缺乏代表性，被问卷者“几乎都是清一色的白种的、土生土长的、非犹太人的、中产阶级的美国人”。见Martin Jay所著*The Dialectical Imagination*，Boston，Little，Brown and Company，1973，第242页。然而，从后来的趋势看（如麦卡锡主义），城市下层阶级和农村地区的反犹主义甚至比城市白人中产阶级更强烈。

〔2〕 Martin Jay，*The Dialectical Imagination*，p.283.

既然阿多诺不能像使用母语一样自如使用一门“新语言”（阿多诺在美国流亡期间所写的著作也基本上使用德语，而且发表在美国的德语刊物上），他又从何处得知，比起其他语言来，德语与哲学、理论沉思有更特别的亲和力？这无非是思乡病在起作用。尽管可以肯定，移民后代不再有语言方面的障碍，但疏离感却残留了下来。

政治上处于瘫痪状态的左派教师或老左派，已无力赋予中产阶级大学生以一种政治意识，但他们对资产阶级犯罪史的揭发，却唤起了中产阶级大学生的阶级内疚感。老左派的文化背景非常不同。按玛格丽特·米德的说法，这些“二次大战前出生和长大的人是时间上的移民”，“像所有的移民与开拓者一样，这些时间上的移民也是旧文化的携带者”。[1] 他们基本上是站在旧文化的角度批判资本主义的，顽强地以人道主义和自由主义传统的继承者身份保持与资本主义的异在性。但对中产阶级造反大学生来说，“伟大传统”本身就是该抛弃的旧时代文化等级制的残余。他们要以某种属于他们自己的文化取而代之。因而，老左派与新左派之间的文化冲突，甚至大于新左派与资产阶级之间的文化冲突，相应地，对新左派造反运动攻击得最厉害的，也是老左派。他们在混乱的局势中立刻成了秩序党人。

甚至还不满足于做秩序党人。为了让政府深信自己的确是秩序党，他们还为其出谋划策，以对付街头无政府主义者。1968 年 5 月，法共领导人对学生示威运动进行公开谴责。“68 年 5 月的那些日子里，党一味地想表现得使人放心，更有法兰西意识。”韦尔南说，“它想摆脱极端派的名声。它向当局和政府保证，它们可以苟延残喘，可以准备反击。它实际上打击了

〔1〕 玛格丽特·米德《代沟》，曾胡译，光明日报出版社，1988 年，第 72 页。

许多在斗争最前列的人，使他们大失所望。”〔1〕

老左派的眼光的确是锐利的，隐隐看出新左派大学生在左派旗号下进行的革命不是左派革命，但未能看出它到底是一场什么性质的革命，只得以“胡闹”或“无政府主义”加以搪塞。或许新左派大学生自己也未能看出这一点。不管怎样，新左派大学生尽管借用了老左派的旗号，却并不认同老左派的文化趣味和生活方式，正如他们不认同中产阶级父辈的文化趣味和生活方式。老左派与老资产阶级在政治和经济上是对手，但在文化和生活方式上却是同路人，都是“伟大传统”的继承者。中产阶级大学生是享乐主义和消费主义的一代，认同于当代，认同于同代人。电子传媒的流行、小汽车的家庭化和高速公路的发达等等，意味着当代性、共时性和流动性的增加，导致私人空间和地方性的瓦解，而私人空间（家庭）和地方性（小城镇、教会、社区）正是传统连续性的保证。这样，水平的或横向的认同取代了垂直的或纵向的认同，导致传统连续性的中断及两代人之间的代沟。换言之，代内认同取代了代际认同。“我相信，我们正处在发展一种新文化的边缘”，米德说：

> 这种文化的类型与互象征文化大不相同，正如在有秩序（或无秩序）的变化中已经制度化的互象征文化是不同类型的文化那样。我称这种新类型为前象征文化，因为在这种文化中代表未来的是孩子，而不是父母或祖父母。与后象征文化不同——在那种文化里，腰直背挺、白发苍苍的老人代表着过去与未来的伟大崇高和连续性——现在，那些已经孕育但尚未出生的孩子必将成为未来的代表。〔2〕

〔1〕 让－皮埃尔·韦尔南《神话与政治之间》，第574页。

〔2〕 玛格丽特·米德《代沟》，第84页。

们一样节俭和勤奋，可另一方面，他们又创造出琳琅满目的商品，诱惑每一个人毫无节制地消费。

中产阶级的道德哲学于是一头撞在了中产阶级的经济学上：中产阶级父母希望**自己的**孩子节俭，却又希望**别人的**（同样是中产阶级的）孩子大肆消费——消费他们**自己的**企业出产的商品。由于所有的中产阶级父母都希望别人的孩子大肆消费，那就意味着，所有的中产阶级孩子都被鼓励进行消费。没有消费，就没有再生产。老一代中产阶级所信奉的消费最小化的道德观，与其收益最大化的经济观，本身相互妨碍。除非改变人们对于消费的态度，把消费从道德范畴移入经济范畴（所谓"奢侈的去道德化"），否则，发达资本主义最终会因其恪守早期资本主义的道德意识形态而陷入经济灾难，如1929—1933年的大萧条。

很难说以勤俭为核心的道德意识形态是资产阶级的。资产阶级是一个与市场须臾不可分离的阶级，而消费是市场不可或缺的环节。抑制消费的倾向，更典型地见之于前资本主义时期，即人们主要消费自己所生产的产品而无须经常从市场购买商品的时期，一个社会分工还没分化到自己不能生产全部生活必需品的时期。在这个物质普遍匮乏的时期，节俭是美德。但当资本主义处于生产过剩状态时，节俭就变成了经济灾难。至少，从经济上说，它不再是美德。

资本主义巨大的生产能力，须以巨大的消费能力为前提。因此，必须有一种激励消费的享乐主义文化，一种不断提供对新的生活方式的想象的文化，一种本质上是资产阶级性质的文化，来消除笼罩在消费欲望之上的内疚感。这种文化的特征之一，是没有原罪概念和内疚感，致力于塑造一种平面的、被动的生活：通过广告、电视节目和娱乐刊物，使人们的政治意识处于怠惰状态，而享乐欲望却被诱发，追逐那不断翻新、层出不穷的消费幻象。

中产阶级孩子每天都会遭遇大量商业广告。广告体现了一种“胡萝卜”策略：它诱发满足感，然后使这种满足感打折扣或落空。首先，它利用色彩、构图、光影、切换等美学元素把商品呈现为非商品，像一个个超乎日常生活之上的小小神话，激发观众对他们日常生活中所缺乏、也无法企及的神话般的、浪漫的或诗意的生活场景的想象，然后，通常在广告末尾，一段文字或话外音会亲切告诉你，只要花多少钱，就可以拥有这种生活——意思是说这件商品。销售商当然不会免费赠送、也无法赠送与这件商品本身无关的东西（即神话般的、浪漫的或诗意的生活场景），尽管它们出现在同一幅广告上。于是，化钱买来的商品仍是一件孤零零的商品，广告所激发的满足感很快落空。正是广告，使消费者永远处于不能满足的状态。

广告日复一日地播放，反复提醒中产阶级孩子：他们生活在富裕时代，完全可以尽情消费，而且没有任何迹象表明富裕状况会改变。这与中产阶级父母希望灌输给孩子的那种危机感完全是两码事。“年轻一代总被提醒过去的日子如何糟糕，而他们生活在一个富足的美国又如何幸运，应如何心存感激，对此他们不胜其烦。”吉特林说，“当父辈还在被大萧条的记忆所困时，40 年代后期和 50 年代的中产阶级孩子却把富裕当作理所当然的事实。”[1]

中产阶级孩子对时代的感知方式，可能出乎父辈的意料，但这直接与父辈在物质上优待孩子有关。父辈自己在物质享受上一般非常克制，这首先是因为大萧条岁月的记忆以及随之产生的财富的不安全感，其次是因为那种对他们多少还起一点作用的禁欲主义。《爱情故事》（续集，1971）中的哈佛法学院学生奥利维在一次家庭聚会上，看到家财万贯的父亲居然喝自家

〔1〕 Todd Gitlin, *The Sixties*, p.20.

酿的酒，而不是进口法国酒，顿时对老资产阶级的撙节作风大为反感，觉得这代人小气而庸俗。但老资产阶级尽管苛待自己，却因自己在大萧条岁月的艰难经历，希望下一代免于匮乏，所以尽量满足孩子的物质要求，例如作为上大学的礼物，送一辆小汽车（《毕业生》里的本杰明毕业时从父母那里获得了一辆红色轿车，作为礼物），掏钱给他们买高保真音响、唱片、电视机等。

对下一代的关心，甚至远远超出下一代意欲的程度。那时，几乎每个中产阶级母亲都有一本斯波克博士著的《育儿手册》(1946)，竟使该书销量达到两千多万册；再就是《烹饪大全》、《家庭医生》之类的书籍，也是中产阶级家庭主妇们案头必备。每个中产阶级母亲都希望把自己的孩子培养成杂志封面上的那种孩子，健康，漂亮，聪明，然后送他们去私立中学和名牌大学，指望他们日后出人头地。

上代人的期待，往往成了下代人的心理压力：他们从小养尊处优，既没有下层阶级孩子那种改变自身社会处境的冲动，也缺乏上代人坚韧不拔的意志。J.D.塞林格 1951 年出版的小说《麦田守望者》，是一部在中产阶级青少年中公开或秘密传阅的书，其主人公霍尔顿在谈到自己所在的高级私立中学时对女友萨丽讲的一段话，很能说明下一代对“被期待成为什么人”的反感（该校招生广告是一幅画，上面是一个骑马跳过篱笆的青年，还附了一段文字：“自 1888 年来，我们就一直致力于把孩子培养成杰出的有头脑的人。”[1]）：

“你哪天真该去男校看看。哪天去吧。”我说，“里面全是些装腔作势的家伙，你整天读书，为的是多学一点东

[1] J.D.Salinger, *The Catcher in the Rye*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, p.2.

西，好变得聪明些，以便将来可以买辆他妈的卡迪拉克，遇到校橄榄球队输了球，你还得装作挺在乎，你整天谈女人、酒和性，人人都在搞他妈的下流小集团。打篮球的抱成一团，天主教徒抱成一团，他妈的书呆们也抱成一团，打桥牌的抱成一团。连那些参加他妈的‘每月一书’读书俱乐部的家伙也抱成一团。”[1]

在肯尼斯顿对新左派大学生的调查中，列入了“学业压力”一项。他发现大多数学生都感到了这种压力。一个出身富裕中产阶级家庭的孩子回忆他母亲护送他回学校的情景时说：

以前，我母亲曾教给我一点算术和其他一些东西。我在班上一直处在前茅。到中学时，我母亲感到有些担忧了，因为我在课堂上开始学新东西，而不是重复她曾经教给我的那些东西……大多数孩子是在课堂上学到知识的，尽管在家里父母会进行辅导，但别真的指望你会在家里学到课堂里教给你的一切东西。[2]

父母的不安源于一种焦虑，即他们有可能很快失去作为下一代的精神导师的角色。科技的发展，使理论性知识在很大程度上取代了经验性知识，而上辈人主要靠经验性知识来指导下一代。然而，从 50 年代开始，随着电视机、高保真音响等电子产品进入家庭，上辈人越来越感到自己对现代物品的无知，许多时候不得不求助于孩子。孩子第一次成了上辈人的指导者。

---

[1] J.D.Salinger, *The Catcher in the Rye*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, p.131.

[2] Kenneth Keniston, *Young Radicals: Notes on Commited Youth*, New York, Harvest Book, 1968, p.52.

这对上辈人的权威来说，是不小的打击。

另一方面，知识的快速增长和社会竞争的加剧，也使家长们竭力为下一代提供更好的教育机会。我们来看一看另一位中产阶级母亲。当她读8年级的儿子告诉她，他的一个小伙伴进了一所富家子弟的私立中学，而不是诸如“橡林高中”这样的寄宿学校时，她立刻决定把儿子也转到私立中学。“于是她坐在电话机前，一个接一个地给那些私立学校打电话。”后来成为激进派的儿子回忆道，“我们与学校说好面试时间，我被好几所学校录取了。”孩子进入私立学校，就象征性地把整个家庭提升到了更高贵的社会阶层。

中产阶级父母对孩子的期待，还表现为对孩子学业的关注，而学业，对他们来说，就意味着“考试成绩”。这与老资产阶级的新教工作伦理对“业绩”的注重有关，充分体现出卢卡奇所说的作为资产阶级人格的那种“可计算性”，似乎只有可见的、可量化的“业绩”，才能证明一个人的价值。这造成了一个后果，即考试成绩比知识更重要。“我在学校里的成绩一塌糊涂。”一个激进派大学生回忆道，“这使我的父母逼着我做好家庭作业：‘我们能帮帮你的数学吗？我们很高兴与你一块儿复习。’老是这一套。我年龄更大一点后，由于经常不在家做功课，母亲与我发生了冲突。”即使学习成绩很好的学生，也同样面临来自父母的“分数压力”：

> 她［母亲］真的很在乎我的成绩……不管怎样，我的成绩一向不错。在小学每门成绩都拿“A”，在中学大部分成绩都拿“A”，并不太难……我父亲属于那种只问“你做完了家庭作业吗？”的人。他只是想知道我是不是一直坐在书桌前。我会这样对他说：“你看，我自己能处理好。

到哪一天我把一个‘C’带回家的时候，你再问我有关家庭作业的事好了。”[1]

在肯尼斯顿的调查对象中，有一个还谈到孩子们之间因分数差距而产生的心理压力。这很值得注意，因为无论父母，还是孩子，都意识到“分数”实际上是战后生育高峰时期大量降生、现已纷纷长大成人的这一代人之间行将进行的激烈社会竞争的预演。这位被调查者后来成了激进派大学生，她回忆50年代自己的小学生活时说：

> 我记得读一年级时，我成绩不好，至少我父母是这样看的。不过，从二年级起，我就开始拿“A”，而且后来差不多一直这样……我父母希望我一切优秀，这对我是一种莫大的压力：“你其它各门功课都得了‘A’，唯独这一门得了‘B’。这个‘B’是怎么回事?”……这种压力来自我的父母，但我想，我哥哥 [的好成绩] 对我更是一种时时刻刻存在的压力。[2]

这些富裕中产阶级家庭的孩子大多非常聪明，学习成绩优秀。肯尼斯顿说：“尽管承受着来自父母对学业的巨大压力，不过，幸运的是，也并非偶然的是，这些年轻男子（和女子）在学业上都极为出色。如果不说少年老成的话，那么，可以说，他们从很早时就极有天分。”[3]他们承受着不该承受的压力，而一般下层阶级的孩子既没有这么好的学习成绩，也没有这么

[1] Kenneth Keniston, *Young Radicals: Notes on Commited Youth*, New York, Harvest Book, 1968, p.53.

[2] Ibid., p.53.

[3] Ibid.

多的压力，处于一种令中产阶级孩子羡慕不已的不被父母关注的自由状态。一位被调查的激进大学生回忆他小时候的生活时说，他家有一座干干净净的郊区大房子，周围的玩伴是一些住在简陋房子里的贫穷的墨西哥裔男孩，穿得邋里邋遢，可他却羡慕他们：

> 我似乎非常明显地感到，这些孩子脑子比我聪明，动作更麻利，跑起来更快，身体更强壮，懂的东西也比我多。您知道，我是那个地方惟一住在有电扇而没有苍蝇的房子里的孩子，而他们的家里却到处有苍蝇。我注定要有所求，而他们却注定无所求。[1]

这种压力，使本来可以因家庭社会地位和自身学业成绩而感到自豪的中产阶级学生奇特地染上了一种自卑感。他们不想有所求，反感有所求，沉湎在寂静主义的“逃离”中，以一场接一场的白日梦来打发日子。连高中生霍尔顿都开始考虑隐居了。

上面那段引文还透露出资产阶级知识分子的一种由来已久的心态，即对体力工人的肉体羡慕，把体力工人看作肌肉发达、行动果敢、敢作敢为的一种力量，而这种力量却罕见于中产阶级。在60年代大学生的造反运动由校园转入街道后，学生激进组织中的领导者或冲在前面的人，常常是性格果敢而又具有斗争经验的工人或公司低级雇员。

大学的情形也好不到哪里去。40—50年代生育高峰时出生的孩子在60年代初蜂拥而入大学，造成大学的极度膨胀。于是，出现了可以容纳几万甚至十几万学生、由若干分校组成

---

〔1〕 Kenneth Keniston, *Young Radicals*, p.50.

的巨型大学（如加州大学）。在这类人满为患的大学，教学设施、图书馆、实验室糟到什么地步，可想而知。另一方面，学校的管理也和大型工厂的管理差不多，甚至学校的建筑也越来越像厂房和工人宿舍。索尔·斯特恩在一篇题为《大学魅力的褪色》的文章中，谈到加州大学的学生对大学生活的普遍失望，如本科生无缘见到那些著名教授，学习是为了考试，而不是为了获得真正的知识，等等。瓦尔特·安德森说："发端于大学的抗议活动不仅仅针对既定秩序，也直接针对大学本身，因为大学也是既定秩序。"〔1〕

毕业后的前景也令人担忧。激烈的社会竞争，枯燥的职业，平庸的生活——这一切，使中产阶级孩子备感恐惧，难以适应。电影《毕业生》的头一个镜头是毕业归来的本杰明，他一脸茫然，站在机场行李传送带前，这时，响起了西蒙－加芳凯尔小组演唱的歌曲《沉默的呐喊》："你好，黑暗，我的老朋友……"此时机场外是刺目的阳光，显然"黑暗"另有所指，是一种对社会、时代和个人前途的茫然失措之感。对人文学科的大学生来说，尤其如此。他们所学的东西恰恰构成对工业社会的一种批判，知识与生活是对立的。换言之，他们在学校学的东西，从性质上说，是与当代社会相冲突的。尽管对校园生活不满，但大学生更不想踏入社会，宁愿推迟毕业，滞留在大学。到越战征兵时期，就更不想毕业了，因为毕业就意味着上战场。

不过，50 年代的中产阶级孩子还是中学生。他们没有革命的意识，顶多以离家出走表达不满。但由于另一个恐怖意象的侵入，出走和逃避也似乎具有了末世色彩。我这里说的是"蘑菇云"这个意象。

---

〔1〕 Walt Anderson, ed., *The Age of Protest*, p.53.

原子弹是40年代的科学产物。与此前所有的杀伤性武器不同，原子弹具有一种心理震慑力。当1945年的美国人兴奋地看到沙盘般的日本城市顷刻化为灰烬时，他们没料到，有朝一日，他们自己的国家也会面临同样的灾象。苏联此时已研制出原子弹，且在导弹和人造飞船方面领先美国，这使美国人感到自己第一次受到了致命威胁。

孩子的想象力敏感而脆弱，比长辈更痛心疾首地体验到原子弹恐惧，加上原子弹本身所具有的神秘性（例如，其理论上的巨大毁灭性及其神出鬼没的出现方式），使这种想象力越来越带上病态的色彩。五六十年代是科幻小说和科幻电影充斥的时代，或许因为恐怖是那个时代的主题，或许是为了投合观众对恐怖的想象，这些小说和电影似乎更乐于展示想象中的大毁灭场面，尤其是核战争场面。[1] 此外，报刊杂志对原子弹恐怖的宣传以及那时学校和城市经常举行的防空演习，使不可能爆发的核战争看来随时有可能爆发。

"蘑菇云"是从外界侵入50年代孩子封闭的自我世界的第一个意象。可以说，他们是被蘑菇云意象一下子从自我世界抛到外部世界里来的，他们与世界发生的第一次联系，居然是以存在主义的方式。肯尼斯顿在60年代采访新左派造反大学生时，要他们回忆一下50年代最初进入他们儿时印象的社会事件。这时，蘑菇云就浮现出来了。其实，在这一代人后来的回忆中，几乎都谈到蘑菇云——

我记得我吓得要命——我记得那是1948年或1949年，一个推销百科全书的男子来到我家——向我母亲推销

〔1〕 苏珊·桑塔格在1965年发表的文章《对灾难的想象》中，对科幻电影所描绘的大灾难场面有很好的分析。该文收入 Susan Santag, *Against Interpretation and Other Essays*, London, Eyre & Spottiswoode, 1966年版。

50 年代经常进行的“防空演习”：

> 在学校的防空演习中找个安全的地方藏身，这种经历伴随着我们的成长岁月。我们被从童年赶出来，直接面对恐怖，不仅是战争的恐怖，而且是末日来临的恐怖。经常会发生这种突如其来的情况：正在上课的老师突然中途停下来，大喊一声：“隐蔽！”我们知道这是什么意思，立刻弯下身子，趴在我们的小课桌下，双手抱头，身体蜷着一团。就这么呆上好一会儿，直到老师大声喊道：“警报解除！”有时，全校的学生都被从教室里带出来，挤在远离窗户的走廊里，照着示范蹲下身体，脑袋贴着墙壁，双眼紧闭，直到警报被解除。有时全城都响起空袭警报，这时，全城的人都必须呆在家里。鬼才知道哪儿是安全的。在课桌下，在走廊里，不仅造就了恐怖，还造就了一批存在主义者。不管我们是否相信在桌子底下或走廊里藏身会使我们真的能在原子弹爆炸的烈焰中幸存下来，我们从来就不会想当然地认为，这个我们在其中出生的世界注定会长久存在下去。[1]

“演习”是对可能出现的战争的假想或准备，但核战争演习却是对一切可能的假想或准备的彻底否定。这对原始想象力发达而理性意志力脆弱的少年来说，是一种创伤性体验，他们由此体验到了世界的荒诞性。演习策划者的初衷是想激发青少年的爱国情感，并学会在核战争中保存自己，但既然在核战争中国家和自己均将化为乌有，那这类演习不仅毫无意义，甚至造成负面的效果，导致青少年的心理创伤和荒诞感的流行。这对体

〔1〕 Todd Gitlin, The Sixties, p.22.

制绝非一件好事。70年代后，尽管核导弹数目更多，但有关核战争的图片、电影和演习却减少了。这说明决策者已意识到这个问题。尽管核战争威胁并不因此减少，却似乎远离了普通人。

中产阶级的孩子们往往是以直观的方式，来体验这个既给他们带来富裕、又带来恐怖的时代。这导致了存在主义情感的流行。加缪、萨特这些法国存在主义者的著作在50年代被陆续介绍和翻译到美国。一时间，人人嘴边都挂着“绝望”、“自杀”、“荒诞”、“烦”这些字眼，往日无忧无虑的中产阶级公子哥儿和千金小姐们如今都变得满脸忧伤，心事重重了。

这代人眼中的美国已不是上辈人眼中的那个美国。金斯堡写于1956年的诗歌《美国》以一连串对美国的呼唤，表达了既愤懑又绝望的情感，第五行出现了“原子弹”：

> 美国我已把一切奉献给你如今我一无所有。
> 美国1956年1月17日2美元2角7分。
> 我受不了自己的思想。
> 美国我们何时停止人类的大战？
> 用你们的原子弹操你们自己去吧。
> 我心绪不佳你别打搅我了。
> 心情不好我不愿写诗。
> 美国你何时才变得像天使那般模样？
> 你何时才会脱去你身上的衣裳？
> 你何时才透过坟墓看看自己的形象？
> 你何时才不辜负千百万个托洛茨基对你的信仰？
> 美国为何你的图书馆里贮满泪水？
> 美国你何时才会把鸡蛋送往印度？
> 对你疯狂的要求我感到厌恶……

厌恶，但无可奈何。这首长诗的中间部分出现了这么一句："我日复一日地坐在家中，凝视着斗室里的玫瑰。"最后一句以更直白的风格表达了这种无能为力感："美国，我是在螳臂挡车了。"对疯狂和荒诞的无能为力感，使50年代中产阶级孩子对世界的感知从一开始就是存在主义的。除了逃避，逃向幻想，逃向地平线，逃向身体，逃向性，逃向人群，逃向毒品，他们似乎无路可逃。

富裕带来了无限开阔的地平线，但核战争的预感又使所有地平线消失。吉特林这样描绘50年代年轻一代的内心冲突："这代人是在富裕消费与其对立面即失落、毁灭和失败的恐惧这两种状态之间极端的扭曲的紧张处境中长大的。"[1]这种心理状态不仅成了年轻一代叛逆的出发点，也成了叛逆的理由，它导致青年认同的新方向。

此外，被埃里克森称为"蛊惑者"的亚文化，还为中产阶级孩子的叛逆提供了可资模仿的形式。这既包括《麦田守望者》这样脏话连篇的小说及好莱坞的犯罪题材影片，也包括南方黑人音乐。这样，当上城区的上一代仍把高级文化和高雅生活方式作为社会优越感的标志时，上城区的孩子的情感却开始向下城区偏移，进入了一个与上城区迥然不同的喧闹、拥挤、放肆、疯狂、无序而且常常带着犯罪气息的世界，即其父辈通常称作"下层社会"的那个世界。他们在这里发现了令他们着迷的东西。这些东西有两个共同特征，即身体性和群体性（上城区的高级文化却回避身体和群体）：前者使他们从既定体制、传统文化和生活方式的约束下逃入身体的直接反应，成为一种反智主义的东西，后者使他们从分散的状态逃入同龄的人群，分享着一种集体存在的感觉。这不仅是一种身体陶醉，而

---

〔1〕 Todd Gitlin, *The Sixties*, p.12.

且是一种"人群陶醉"（借用莫泊桑的一个词语）。日后，大学生的造反运动也具有这些特征。

群体性的背景是大城市。大城市中产阶级青少年身上体现出大城市本身的一些特征，如群体性、无根性、疏离感等。在由单一群体、而且通常由同种族同信仰的人组成的人际关系紧密而透明的小城镇社会中，很难发生偏离常轨的事，而偶尔发生的出轨事件则被演化成道德剧，旨在使出轨者回到正轨或对出轨者进行惩罚，以保护小镇古老的价值观和行为方式。之所以能做到这一点，是因为存在着一种单一的稳定而强大的传统道德力量。这是《红字》的时代，出轨者的衣服上会被绣上一个邪恶的标记，作为将其排斥出小镇共同体的一种仪式。

但在由不同种族、信仰、生活方式、语言、彼此关系松散甚至陌生的人群组成的大城市，不仅缺乏一种"占主导地位"的道德观用以评断各种行为，也缺乏一种人际关系的透明度。这首先因为大城市是一个庞大的流动的社会，熙熙攘攘的人群不仅隐藏了个人的历史，还隐藏了个人的"踪迹"。对纽约、芝加哥这样充斥着大量来源不同的移民的大城市，就更是如此。其次，他们来自不同的地区，彼此属于不同的种族，具有不同的宗教、文化和生活方式，因此对"道德"的理解差别很大。对某一族群来说是伤风败俗的事情（例如饮酒之于新教徒），对另一族群来说却可能是族群认同的仪式（例如饮酒之于爱尔兰裔天主教徒）。在这样的大城市，如果各族群之间想要保持和平共处的话，就必须搁置道德价值判断。

本雅明在20世纪初的时候就发现了大城市的这种魅力，即一方面是熙熙攘攘、生活平淡而快乐、彼此陌生的人群，另一方面是悄悄发生在这熙熙攘攘的人群中的"政治密谋"和"犯罪"。但这些"政治密谋"和"犯罪"更像是侦探小说中的情

景，不仅激不起人们的道德愤怒，反倒投合了人们的想象力。对于平淡的市民生活来说，这些暗中发生的密谋和犯罪会带来一种恐怖的魅力和胡思乱想的快乐。

在《游手好闲者》中，本雅明谈到了波德莱尔："诗人不但没有躲避人群中的幽灵，相反，这个令他着迷的幽灵正是人群带给他的。"〔1〕大城市人群正是"幽灵"或"罪犯"最惬意的避难所，也是侦探小说的情节得以展开的背景。本雅明在这种意义上谈到了爱伦·坡的侦探小说。侦探小说只可能是大城市的产物，因为它必须有一大群彼此陌生、互有秘密的人的存在，侦探的任务是在这陌生得几乎没有个性的人群中艰难地寻找出个人的踪迹：

> 爱伦·坡的著名小说《人群中的人》仿佛是侦探小说的X光照片。在他的小说中，罪犯身上的披风不见了，剩下的只是铠甲：追捕者、人群和一个总是步行在伦敦人群中的不知身份的人……一个人越是难找，他就越可疑。叙述者不再往下跟踪追捕，而是静静地总结他的洞察："这个老家伙……就是那类罪恶深重的天才。他拒绝孤独。他是人群中的人。"〔2〕

这个神秘人物具有一种恐怖的魅力。本雅明说，"恐怖在这里具有魔术般的效果"〔3〕。如果按他的定义，"侦探小说最初的社会内容是消灭大城市人群中的个人痕迹"〔4〕，那么，它也展

〔1〕 瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东等译，生活·读书·新知三联书店，1989年版，第63页。

〔2〕 同上书，第66页。

〔3〕 同上书，第77页。

〔4〕 同上书，第62页。

示了既神秘又恐怖的个人痕迹的魅力。侦探小说的流行恰好应和了被消灭了个人痕迹的大城市居民对个人痕迹的渴望。这样，大城市在多元化的名义下瓦解了小城镇道德剧的存在基础后，又试图在美学上重新寻找个人痕迹。侦探小说以寻找个人痕迹始，以消灭个人痕迹终，大城市又恢复到不透明的状态。

《麦田守望者》就带有大城市的这些特征。从年龄上说，作者塞林格不属于霍尔顿那一代，但他却替年轻得尚无法通过写作来再现自己的霍尔顿们再现了自己。该书一出版，就在两代人之间引发了激烈争论。好几个州都宣布禁止这本小说，而狂热的妇女道德团体则把这本书从书店买回来，为的是原封不动地烧掉它。《麦田守望者》第一次把此前一直隐藏得很好的代沟公开化了，使上代人忐忑不安地看到下一代的道德状况。

霍尔顿身上具有一个东部大城市“不良少年”的全部特征。他脏话连篇，满口俚语俗词，行为虽谈不上恶劣，却也不合传统规范，如逃学、喝酒、梦想着在汽车后座上与女友“胡搞一气”，还与纽约妓女鬼混过（尽管在性的意义上没成功）；此外，更令人担忧的是他愤世嫉俗、玩世不恭和满不在乎，讥讽社会奉为法宝的一切传统价值和通行的行为方式。一句话，在上代人眼中，他应该被关进少管所，可在年轻一代眼中，他却是一个有个性因而有魅力的同龄人，一个有理的反叛者，是自己的一个兄弟。有个性的人不一定有道德，但肯定有魅力。对个性的崇拜，就是对道德评判的搁置。

霍尔顿几乎立刻就获得了中产阶级青少年的热烈欢迎。据罗伯特·伽特维里格统计，截止 1961 年，《麦田守望者》仅在美国就售出 150 万册，而 1951 年当年售出的 25 万册平装本“大多被耶鲁、北部浸礼会神学院和全国其它 275 所学院及大学的

好莱坞犯罪题材电影也具有这种特征。好莱坞在处理这类题材时，往往把“不良分子”描绘成邪恶而有魅力的下层阶级人物，如《欲望号街车》的男主角斯坦利·柯瓦尔斯基（白兰度饰），一个粗暴、充满欲望、到处寻衅滋事的英俊小子，其魅力来自角色的满不在乎的言行、粗野的举止以及充满性诱惑力的健壮身体。这体现出一种罕见于循规蹈矩的中产阶级的性格独特性。而该片女主人公布兰奇·杜·波瓦（费雯丽饰）则敏感、神经质、弱不禁风，对朦胧的光线、精致的外表和缥缈的音乐有一种矫揉造作的喜爱之情，处处显示贵族高雅文化的特征，这使她在有钱的中产阶级男人中间获得了不少崇拜者和供养者。影片结尾时，斯坦利粗暴地强奸了她，就像下层文化对高雅文化的入侵。

与“不良分子”的邪恶的魅力相比，电影中的警察往往被描绘得笨拙而又乏味，被认为是个性的压制力量，是父亲权威向社会层面的延伸。不良分子形象所具有的魅力，正在于对社会规则甚至语言规则的有意冒犯。的确，他坏，但坏得恰到好处。

值得一提的是，作为艺术家大家庭的好莱坞，本身就具有左翼倾向，很早就建立了演员工会。这与艺术家天生的反资产阶级、反既存体制的冲动有关。不过，正如纽约格林威治村的艺术家一样，好莱坞艺术家对现存体制的反抗，通常采取波希米亚方式，而不是社会运动的方式。他们对任何群体状态都非常厌恶，他们的反抗通常表现为顽强地保持个人的独特性。这决定了这一时期犯罪电影的基本风格，即电影中的不良分子的个人魅力要多于其邪恶，甚至连邪恶都被以一种富有魅力的方式表达出来。

吉特林在50年代初还是一个守规矩的孩子。他在回忆录中谈到第一次看到白兰度的电影《落拓不羁》时的印象：“银幕上新出现的有魅力的人物，是些白种人，但他们却身着摩托

车手的黑色夹克，头发梳得油光发亮。他们孤独、无望、不被理解，而他们也恰恰因此被赋予了传奇色彩。第一个出现的是马龙·白兰度，他在1953年电影《落拓不羁》中扮演一名在一座平和的美国城市里寻衅滋事的骑摩托车的流氓。当电影中那个天真烂漫的少女以幼稚的口吻问他‘你反抗什么呢?’时，白兰度以他惯有的俚俗风格粗声道：‘你想怎么着?’以此宣布他甘于自己的坏，坏得像那些不理解他的人（和他的受害人）指责他的那样坏……不去关心生活目标，也不去学习谋生技能，这不仅意味着反叛，还意味着强大和自由自在。因而，也意味着浪漫。"[1]“反叛”和“浪漫”合为一体，成了一种充满诗意的个性魅力，激发青少年的想象力，使热情变为一种狂热的偶像崇拜：

> 也许由于白兰度比我们年龄大得多（《落拓不羁》公映时他已29岁），因而从来没有像詹姆斯·狄恩那样成为少年崇拜的偶像。狄恩的个性没有白兰度那样狂暴，而属于某种更敏感、更忧郁的类型。他的阳刚之气与阴柔之美具有一种恰如其分的平衡：对十几岁的女孩子来说，他是一个危险的爱人，而对十几岁的男孩子来说，他是一个失去的心灵之友。此外，狄恩流星般短暂的生涯，似乎也是注定被毁灭的异化的青春时代的一个象征。狄恩死于1955年的一次车祸，具有某种诗意色彩，考虑到他的生命之火熄灭前，他才24岁，才拍过三部影片（《伊甸之东》、《反抗不需要理由》和《坏小子》），那他巨大的名声确实令人惊讶……詹姆斯·狄恩作为一个“坏小子”所具有的重要性，作为失去的希望的一个象征，是在他死后才获得的……

[1] Todd Gitlin, *The Sixties*, p.32.

> 狄恩殉教般的死，赋予那个著名的场景某种既神秘又残酷的气氛，在这个场景中，狄恩与他的对手在一场比试胆量的游戏中双双驾车直冲悬崖边缘。詹姆斯·狄恩死后一年中，每个月都有8万多个影迷给死去的他写信，其数量使任何活着的电影明星都相形见绌。在50年代，在公路上高速驾车而亡，死在青春年少时，成了一种刺激性的体验，而在以前的时代这种刺激性的体验体现为战场上的死。[1]

狄恩是在一次无聊的比试勇气的竞赛中，从高速公路摔下悬崖死的。稍晚一些时候（1960年），以《局外人》和《西绪福斯神话》等作品而为50年代美国青少年所喜爱的法国作家加缪，也意外死于车祸，更激发了青少年病态的向死的冲动。狄恩不是一个知识分子，但热爱他的人很快发现他原来“是一个加缪”，他以身体语言告诉他那代人加缪以多少有些晦涩的哲学语言告诉他们的东西，而身体语言更适合十几岁孩子有限的理解力和无限的想象力。如果说环绕狄恩的那圈殉道者的光芒是他的年轻崇拜者赋予的，那这同样一群人对加缪的理解则经常是一种误解，只看到作为一个偶然事件的加缪的死，而没去看加缪关于“活在每一刻”的长篇大论。吉特林记得，他的室友的一位朋友（麻省理工学院学生）在加缪死后告诉他，多亏读了《西绪福斯神话》，他才没自杀。

自杀成了这一时期屡见不鲜的事。1967年，在九万曾产生过自杀念头的青少年中，九千人尝试过自杀，其中一千人自杀身亡。而中产阶级大学生的自杀率则比普通人高出50%。[2]自杀，对于比以往任何一代都更关注自身的肉体需要的60年

[1] Todd Gitlin, *The Sixties*, p.32.

[2] Paul Lauter and Florence Howe, *The Conspiracy of the Young*, New York, the World Publishing Company, 1970, p.149.

代享乐主义者们来说，肯定不是因为没有活下去的理由，而是表示抗议的一种极端形式。但大部分人不会选择自杀，而是将绝望化为放纵，因为放纵也是抗议的一种形式。拉希后来用“自恋主义者”来描绘他们：“自恋主义者对未来不感兴趣，这部分是因为他们对过去不感兴趣。”[1]这使他们失去了对现实的把握和去把握它的愿望。因而，当中产阶级孩子驾着小汽车带女友外出兜风时，通常不像狄恩一样冲向悬崖，而是把小汽车停在偏僻角落，在后座上与女友偷尝禁果。

50年代的中产阶级孩子几乎都是在汽车后座上或旅馆里失去童贞的（《麦田守望者》喋喋不休地谈到中学生“在小汽车后座上胡搞”），这不仅因为小汽车和旅馆为他们提供了远离父母和社会监督的空间，还因为小汽车本身就是男性力量的象征：当一个半大孩子手握方向盘，自如地操作一台庞大而复杂的机器时，他感到自己与机器合为一体，男性力量在体内奔涌，以至感到有必要在后座上脱下女友的衬裙。而当一个半大孩子带着女伴去旅馆开房间时，也会体验到一种被夸张的成人感。

（看来，“在小汽车后座上胡搞”的主要是中学生，他们没有钱，年龄又太小，很难在旅馆“开房间”。所以1964年迈克·尼可尔斯执导的电影《毕业生》中的男主人公本杰明·布雷多克在获知罗宾逊夫人当初是“在汽车里干那事”时，禁不住大笑起来，还好奇地问她“是怎么干的”；如今半老徐娘的罗宾逊太太动不动就让大学刚毕业的本杰明在旅馆开房间——当然，他在旅馆登记簿上使用的是诸如“格莱斯通先生”之类的假名字。）

所有这些都带有冒险的性质，而冒险使这一切更显示出男

[1] Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American life in An Age of Diminishing Expectations*, New York, W.W.Norton & Company, Inc., 1979, p.23.

子气概。电子传媒造就了这一代人，为其反叛提供了想象和合法性。既然中产阶级孩子把小汽车后座上和旅馆里的性行为视为反叛家庭约束和社会规范的冒险，就不会产生犯罪感，甚至以此标榜自己的性魅力。

有趣的是，正是中产阶级父辈发明和制造出来的现代工业产品，为中产阶级孩子的“胡搞”提供了技术支持。小汽车不仅是他们逃避的方式，也是他们享乐的方式，而 1960 年春开始投放美国市场的避孕药，使肉体享乐或冒险变得更安全了。如克莱尔·坎贝尔所说：“在转型时期的社会中，避孕药给旧标准带来了新的转机：那些与很多人发生过性关系的，并不见得是‘坏女孩’；反而是那些不这样去做的人，才是受了压抑的‘刻板’之人。”〔1〕

这甚至成了一种压抑性的标准。重要的不是性行为本身带来的愉悦，而是敢于反叛清规戒律的勇气，它在各方面体现了富裕时代的孩子们对数量而不是质量的追求。毕竟，他们是大肆消费的一代，包括性消费，而避孕药的上市使性冒险变得不用承担后果。在詹姆士·克利夫德那本辑录了性革命那代人大量回忆文字的书里，这一点显得尤为突出。卡罗莱娜·斯坦蒂斯回忆道：“回头想想，性交也不是每次都能让人满意。但我要创造记录。我有一个女友，我们互相比赛：‘嘿，70 个啦！’‘噢，天哪，你超过我 3 个。’”〔2〕她后来未能创造记录，遗憾地说：“和我睡过觉的男人总共没有超过 200 个。我的一个女友从 12 岁开始和别人上床，到 15 岁的时候，她已经和 500 个男人睡过觉。”〔3〕顺便提一句，卡罗莱娜是学校里的激进分

〔1〕 詹姆斯·克利夫德《从嬉皮到雅皮：昔日性革命亲历者自述》，李二仕等译，陕西师范大学出版社，1999 年，第 4 页。

〔2〕 同上书，第 11 页。

〔3〕 同上。

子，“常听托洛茨基派的演讲”。在街头革命还没开始前，他们早已在床上开始这场革命。换言之，生活方式的革命成了文化革命的私人的和心理的准备，而文化革命将使生活方式的革命获得正当性。

或许还应谈一谈大麻。在造反大学生中，大麻和避孕套一样流行，而且正因为大麻和避孕套一样不仅是用来享乐的东西，而且是用来表示反抗的道具，所以吸食大麻也就成了一种加入“地下世界”的仪式。皮特·巴克曼在《抗议的限度》一书中写道：“大麻能改变感知方式，于是，距离感、深度感、谈话以及社会行为惯例获得了一种不可预知的随意性。它带来了一种难以言表的巨大自由感，但人们又很难安于这种自由感……脱离传统社会行为惯例，或身处传统社会的行为惯例之外，部分是毒品幻觉的一种产物，强调的是个性的扩展（此乃整个地下世界的特征）。”〔1〕

但这种自由感中却透着一种末世色彩，因为老中产阶级另一项技术发明（原子弹）可能使这一切瞬间化为乌有。这种逃避和享乐中渗透的末世感，最典型表现在摇滚乐这种群体性的歇斯底里中。摇滚乐本是黑人音乐，与别的种类的黑人音乐（如爵士乐）不同，具有群体性和身体性。那时，爵士乐已多少远离了与黑人文化的联系，成为白人中产阶级爱听的音乐，它以某种舒缓的循环往复的抒情性产生一种稳定、安静、安全、规范的期待或幻觉。但摇滚乐却是闹哄哄的、节奏感强烈的东西，是成千上万的身体在剧烈地摇摆。当它被配以大功率电声乐器和扩音器后，就完全成了“歇斯底里的噪音”（贝尔的评价），但正是这种歇斯底里的东西为年轻的逃避者提供了一个随时可以进入的幻觉世界，而不必驾着小汽车孤独地逃向

〔1〕 Peter Buckman, *The Limits of Protest*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970, pp.224—225.

遥远的地平线。

50—60 年代创造了一种专属于青年的音乐文化，它把“猫王”、鲍勃·迪仑、西蒙－加芳凯尔、披头士、滚石乐队作为自己的崇拜偶像。老资产阶级却流连于古典管弦乐，崇拜那些早已作古的戴假发的作曲家。你只要略略提一下巴赫家族或莫扎特的大名，就足以使他们肃然起敬。他们坐在音乐厅里，四周坐满了人，但每个人都感到自己是单独坐在那里聆听音乐。这是资产阶级的隐私权、私有制、社会礼仪和文化自卑感的一种变相表达。老资产阶级把古典音乐厅变成了一座密宗礼拜堂，在那里，观众、乐队和各种讲究的礼仪（晚礼服、燕尾服、绝对的安静、在某些时刻得体地鼓掌等等）“合谋共同举行一个神圣的仪式”（我的一位爱讽刺的朋友的说法），从而一方面表达他们对贵族时代的高级艺术的顶礼膜拜，一方面供认他们自己无力创造一种属于自己时代的艺术。

但中产阶级孩子的露天摇滚音乐会完全是另一回事，台上和台下全在唱，和着同一个节奏摇摆。每个人都感到自己在一个热情的群体中，不再是一个个彼此分离的中产阶级家庭的孩子。在麦卡锡主义时代，公开的政治集会是不太可能的，但露天摇滚音乐会提供了一种合法的大规模集会的形式，使成千上万的中产阶级孩子走到一起，逐渐培养了他们的群体感和团结感。他们不再是某一个家庭、某一个街区的孩子，而是彼此呼应的一代人，是“Peer Group”。

摇滚歌星成了与白兰度和狄恩一样被青少年崇拜的偶像。电台反复播放他们的歌曲，音乐商店大量出售他们的磁带（“猫王”仅在两年中就售出两千八百万盒），而他们在通常能容纳几万人的体育馆或公园举办的现场演唱会，对年轻歌迷们来说，是类似狂欢节的隆重而热闹的时刻。这里重要的是“群体”这个庞大的意象，它是认同的产物。“‘猫王’普里斯利演唱时，我们仅仅才 10 岁或 12 岁，对我们来说，摇滚乐正是我

参加摇滚音乐会或“垮掉的一代”诗人的诗朗诵，当别人递给你大麻时你婉言谢绝，或群交开始时你却溜出了房间，就难被“纽约下东区”看作一伙的，你很可能是“纽约上城区”的。当哥伦比亚大学一年级学生狄克斯坦无意间选择了去上城区看莎士比亚的戏而不是去下东区听垮掉派诗人金斯堡的朗诵时，就曾产生过被排斥的感觉：“我似乎无意间证明了自己对等级制的赞成，因为那晚我进城去看了莎士比亚的戏。这实在不是一个蓄意的保守姿态，可别人或许会这么想。”[1]

这种排斥使代际交流中断，因为老中产阶级的文化也具有排斥性，有自己的记号、仪式和切口。假若说在早期资本主义时代，“代”还不是一种政治对抗形式的话，那么，在阶级界线日益模糊的发达资本主义时代，“代”取代了“阶级”，成为一种新的社会对立形式。

狄克斯坦去百老汇看莎士比亚的戏，是在1959年的一个晚上。当时，哥伦比亚大学的前学生金斯堡返回母校，举办了一场诗歌朗诵会。这个具有象征色彩的事件，引发了“街头现代主义”与“高级文化”的第一次正面冲突。狄克斯坦错过了朗诵会，以致产生了被同龄人排斥在外的感觉。这里重要的是一种开始显现在大学生身上的政治敏感性。不久，作为进入反文化的一种仪式，狄克斯坦参加了金斯堡在下东区《天主教工人报》报社的阁楼里举行的朗诵会：

> 在安息日前夕，受到排挤的犹太人和激进的天主教徒聚集在一起，聆听为一个共产主义犹太母亲所举行的带异教色彩的祈祷。《工人报》所在的下东区与我长大的地段

[1] Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.4.

上，这一时期最著名的几位社会学家也指出普遍存在于青年中的政治冷淡主义。

里斯曼在《孤独的人群》中对“传统社会的人”、“老中产阶级”和“新中产阶级”的性格特征进行了刻画，认为传统社会的人是“传统指向的”，自动接受代代相传的一切价值、制度、典章和行为方式，而老中产阶级是“内在指向的”，关注个人的意念，并坚韧不拔地追求实现这种源于家族和个人内在期待的雄心壮志及其带来的成功感和荣誉感，新中产阶级则是“他人指向的”：

> 他人指向的人有一种共性，即以同时代人作为自己个人指向的来源，这或是他认识的人，或是通过朋友和大众传媒间接认识的人。这种来源当然是“外在化”的，因为他依赖它对生活提供指导。他人指向的人追求的目标随这种指导的变化而变化：这只是追求过程本身而已，是对那些自身不变化的人所发出的指令的关注。这种与他人保持接触的方式，使行为趋于一致。[1]

里斯曼暗示青年一代的代内的群体认同。他明确指出“新中产阶级”是战后成长起来的那一代：“由于他人指向的人见于青年中，见于大城市中，见于高收入阶层中，因而可断定，若当今这种倾向不被扭转，要不了多久，他人指向的性格将处于支配地位。”[2]他想以此说明新中产阶级自身政治意识缺乏，处在依附状态，患上了普遍的政治冷淡症，不足以成为一种革命力量。

---

〔1〕 David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1971, p.21.

〔2〕 Ibid., p.20.

里斯曼对“新中产阶级”的性格刻画显得过于消极，而对“老中产阶级”的性格刻画则显得过于单面，仿佛老中产阶级在政治、经济、道德、文化、生活方式等一切方面均以“个人主义”为原则，但1950年代的中产阶级在道德、文化和生活方式上处处显示出自己是某个文化—道德共同体的成员，不敢越社区、教区、阶层的文化标准和道德规范的雷池半步（有充分的史料证明众多资产阶级男女在私下场合并不循规蹈矩，但他们并不认为“越格”具有道德合法性，于是他们就保持着两幅迥然不同的面孔，并因此显得严肃、心事重重、充满犯罪感）。老资产阶级的人格构成其实是分裂的，而他们的孩子则试图克服这种分裂，把“个人主义”推广到文化和道德生活，从共同体的约束中摆脱出来。

对比一下米德后来用不同的术语定义的三种人及其分别对应的三种文化，将是有意思的：“为了区分这三种文化类型，我使用三个词：当论及‘未来重复过去’型时，我用‘后象征’这个词；论及‘现在是未来的指导’时，我使用‘互象征’这个词；在论及年长者不得不向孩子学习未曾有过的经验这种文化类型时，我就用‘前象征’这个词。”[1]其中关于处于后象征文化类型里的人的定义，接近里斯曼的“传统指向的人”，而“互象征”的人接近“他人指向的人”，即“社会成员的主要模式是同代人的行为”，但里斯曼没预见“前象征”的人的出现，更没预见未来的社会冲突将以“代”的形式出现。

如果说里斯曼从“他人指向”看出一种普遍的政治冷淡和行动意志的衰落，那米德对“互象征”或“他人指向”的担心，是相反意义上的，正是“他人指向”或“互象征”才导致了激烈的代际冲突。她强调：“只在极少数的社会中，互象征

---

〔1〕 玛格丽特·米德《代沟》，第20页。

性才能成为惟一的文化传播形式。"[1]米德《代沟》一书发表于1970年。她有感于60年代两代人之间两种对立的互文化导致的激烈代沟冲突，想拯救代与代之间的连续性，以代与代之间的沟通来"使代沟无害化"[2]。

从某种意义上说，"前象征"文化是70年代以后的文化。那时，年轻一代已通过60年代运动从上代人那儿夺走了文化和生活方式领导权，使上代人不仅容忍了摇滚乐，还学着穿起了牛仔裤。在文化变动不居、科技突飞猛进的时代，上代人发生了严重的知识脱节和知识障碍，不可能仍以"长者"身份指导一个不再依靠经验、而依靠不断更新的知识来理解的社会。他们甚至不得不在家用电器、电子信用证、外语等方面求教于自己的孩子。知识在年轻一代人里的增长使一直靠经验来指导生活的上一辈失去了权威性。从更广泛的意义上说，青年一代的文化和生活方式的革命早在50年代就已悄悄开始。里斯曼对青年所持的悲观主义看法，源于他对革命的经典意义上的定义，即所谓革命，就是政治和经济革命。他没留意在50年代平静的表象下，下一代正在把零零星星的反抗汇成一场声势浩大的文化和生活方式革命，而这种意义上的革命可能比政治和经济革命更深远。

次年出版的一部社会学著作以更尖锐的风格呼应了里斯曼的悲观主义，这就是米尔斯的《白领》，其开篇就说："白领已悄悄溜进现代社会。无论他们各自历史怎样不同，都是没有事件的历史；无论他们有怎样共同的利益，都不会使他们团结起来；无论他们有怎样的未来，这未来都不取决于他们自己。即或他们想有所作为，也会遵循某种中间路线，而当中间路线行不通时，就转而遵循虚幻社会的虚幻路线。他们内部处于分

[1] 玛格丽特·米德《代沟》，第43页。
[2] 同上书，第95页。

裂、零散状态，外部依附于更大力量。即使他们偶尔获得行动勇气，由于行动缺乏组织，与其说像一场运动，不如说像一团彼此没有联系的挣扎。作为一个群落，他们威胁不到任何人；作为一个个体，他们不能独立生活。”[1]

1962 年，也就是米尔斯去世前，他修改了自己十年前对青年的悲观主义看法，称中产阶级大学生是“未来历史变革的主体”，甚至是“一个阶级”。这种变化是怎么发生的？是什么因素促使中产阶级大学生从非政治状态进入政治状态，从生物学进入政治学，从“代”走向“阶级”，进而掀起一场席卷社会的政治运动？

---

〔1〕 C.Wright Mills, *White Collars: The American Middle Classes*, Oxford University Press, 1953, p.ix.

第 2 章

文化领导权

一个社会集团的霸权地位表现于两个方面，即“统治”和“精神与道德的领导权”。

——葛兰西

凡尔赛：一个象征王国

当富裕的中产阶级父母把娇生惯养的孩子先是送进私立中学，然后送进名牌大学时，实际把教育下一代的责任委托给了自己的敌人——文化贵族和左派。他们全以“高级文化”的神职人员自居，占据文化—教育机构，控制着文化领导权。

所谓“高级文化”(the higher culture)，意味着一种文化等级制。中产阶级自己的文化（“中产文化”）在这个等级制阶梯中处于极低下的位置，而占据最高阶梯的则是“经典文化”或“高级文化”，即从古希腊一直到 19 世纪后期现代主义前的欧洲文化。它们具有一个共同的阶级特征，即非资产阶级性，是前技术时代的、浪漫的、非商业的、贵族主义的文化。马尔库塞的定义如下：

> 西方的高级文化——工业社会至今仍承认其道德、美学和思想的价值——在功能意义上和编年意义上曾是一种前技术文化。它的合法性得自一个因工业社会的出现而不再存在、也无法恢复的那个世界的经验。此外，西方的高级文化在很大程度上还曾是一种封建文化，甚至当资产阶级时代赋予它某些永恒的形式时也是如此。它曾是封建的，不仅因为它局限于享有特权的少数人，也不仅因为它固有的浪漫成分，还因为它的优秀作品表现出一种同整个商业和工业领域、同计算性和获利性的秩序相疏离的意识和风格。[1]

这并非马尔库塞的独家发明，他不过以充满诱惑力的文字，把19世纪初以来形成并沉淀为集体无意识的对工业社会和资产阶级的一种意识形态成见，表述为一种激进的文化理论罢了。它作用于人的怀旧情感。但“高级文化”不仅意味着“优秀作品”，还是权力的一种形式，它通过一整套象征体系（文学、艺术、宗教、仪式、生活方式等）潜移默化地控制人的情感、意志、意识、潜意识，以形成一个以贵族文化为核心、等级森严的文化共同体。该核心被认为是整个共同体的价值输出中心和等级划分者，是其贵族院。

不同文化塑造不同的文化共同体，而在同一个共同体内，还存在不同于文化核心的其他社会阶层的文化（被冠以“亚文化”、“边缘文化”、“民间文化”等名称）。文化共同体貌似一个同质体，其实永远是一项未完成的工程。处于核心位置的文化声称自己是惟一正当的、高级的、先进的文化，总想侵入边缘地带，将其殖民化。由于它拥有各种合法资源（政府资助、奖

---

〔1〕 Herbert Marcuse, *One-Dimentional Man*, Boston, Beacon Press, 1964, p.58.

励、研究机构、学校、报刊、电台、电视台以及作为惩罚机构的监狱、疯人院、少管所等），控制着文化领导权，因此有能力贬低、压制、排斥或收编边缘地带的文化。这尤其体现在“外省”（province）这个行政区划概念的转义上：所谓“provincial”，并不见得一定是地域上的“外省”，而是处于文化核心地带之外的文化，它们被认为是“粗野的、乡气的、褊狭的”（各种西方语言词典都有此定义）。所以，你如果不幸是法国外省人，有一点文学才华，而且想描写外省生活，那你最好把写字台搬到巴黎的某套房子里，因为据说惟有巴黎才有文学生活。

有时，“外省”还具有国际意义。在20世纪20年代，尽管美国无论如何都应该算是西方的政治和经济中心，但美国的艺术家们却感到自己生活在美国这个可怜的“外省”，如果不去“文化中心”巴黎或伦敦朝拜一下，就抖落不掉身上的乡土气。当轮船在西欧各大港口卸下大批无名的美国青年艺术家后，又装载着一两位有名的欧洲艺术家或文化人穿越大西洋回到美国东海岸，把他们卸在纽约港或波士顿港（早些时候，大作家查尔斯·狄更斯、大批评家马修·阿诺德以及自封为“美学教授”的奥斯卡·王尔德就是在这些港口弃舟登陆的）。但这些人来新大陆可不是为了朝拜，而是为了传道，并尽量多地赚一点美元回去，好补贴自己一家老小在老大陆艰难的经济生活。在来往于大西洋两岸的文化贸易中，大西洋西岸总处在逆差状态。尽管那里曾出现过一位富兰克林，把他的奇思妙想带给了欧洲人，并荣幸地被阿诺德先生以“在我看来美国迄今所产生的最著名的人物”[1]笔之于《文化与无政府状态》，尽管后来又出现了一位爱默生，在《美国学者》这篇演讲中半信半

〔1〕 Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, Cambridge University Press, 1988, p.67.

示威群众望而却步。”[1]如果说巴黎越来越资产阶级化，是上演革命、动乱、工业文明的地方，那凡尔赛就越来越贵族化，像莎玛所说的那样，成了“一个象征王国”——“用石头和水、大理石和镜子构筑一个象征王国，在那里，国王和他的扈从可以继续徜徉在未被城市生活的混乱所中断的时代。”[2]既然凡尔赛是针对巴黎而建的，那这两个世界并非不搭界。

50年代的资本主义恰好同时处在上述两种情形中：首先，文化核心与统治核心不重叠，分别为文化贵族和资产阶级所占据；其次，边缘地带文化正向文化核心地带侵入，这其中就包括“中产文化”。由于占据巴黎的资产阶级在文化上一直是凡尔赛的顶礼膜拜者，早就在文化上被殖民化，失去了阶级意识，因此不可能由它自己来发动对凡尔赛的攻击。甚至，当它的孩子们在60年代发起这样的攻击时，它立刻就成了凡尔赛的御林军，好使文化领导权继续控制在贵族手里。

本来，60年代中产阶级孩子仍可像50年代那样，以“分子入侵”方式侵蚀高级文化，假以时日，也会实现后来以街头革命的方式实现的目标，且可避免激烈的社会对抗。但这种温和的、神不知鬼不觉的入侵是一场漫长的革命，而60年代迫在眉睫的政治形势使他们失去了耐心，恨不得旦夕间就完成在正常情况下可能要好几代人才能完成的文化革命。于是，正如特里林所说，他们就从“艺术现代主义”一步跨进“街头现代主义”，成群结队朝凡尔赛进军，并中途袭击了巴黎。

回到马尔库塞的定义。“高级文化”（将其定义为“高级”，就已隐含主观价值评判）虽是前工业时代（即前资本主

---

〔1〕 Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, New York, Alfred A.Knopf, 1989, pp.369—370.

〔2〕 Ibid., p.369.

义时代）文化，局限于享有特权的少数人（贵族），但工业社会至今仍承认其道德、美学和思想的价值——这就是说，作为资本主义时代的统治者的资产阶级仍承认贵族的文化领导权，仍沿袭“因工业社会的出现而不再存在、也无法恢复的那个世界”的道德、美学和思想，而这些已丧失其历史合理性的前工业社会的价值体系无法为工业社会提供合理的意义。

这决定了老资产阶级的教育原则的内在矛盾性：它总希望把自己和自己的孩子培养成非资产阶级，仿佛只要获得一些非资产阶级的品质，就能把资产阶级从金钱的庸俗中拯救出来，进入较高尚的社会阶层，即非资产阶级阶层。

资产阶级发现要摆脱这种低下的社会评价，最便捷的途径是从出身上否认自己是资产阶级。19 世纪的资产阶级曾一度热衷于贵族纹章学，费尽心机在家谱中寻觅，好与某个早已作古的贵族攀上亲，如果找不到，则不妨捏造一个，然后把“家族纹章”堂而皇之地镶在自家马车上。在这种可笑的时髦下，奥瑙雷·巴尔扎克摇身一变，成了奥瑙雷·德·巴尔扎克，而乡下姑娘苔丝竟是德伯维尔家的表妹——后来才弄清，德伯维尔这个贵族姓氏原来是用钱买来的。

但手持可疑的家谱，毕竟不理直气壮。在贵族纹章学衰落后，资产阶级对贵族气质的追求开始走向更内在的层次，转向贵族文化和生活方式。但这种人类学上的蜕变当然不像捏造纹章那么轻而易举。巴尔扎克在观察大量事例后有些沮丧地说：“三代人才能培养出一个贵族。”这种说法只会增加贵族的象征资本，而贬低资产阶级自身，因为资产阶级是“nouveaux riches”（暴发户），是碰巧产生的，只消几年功夫，或单凭交易所里一次偶然的好运，就可成为资产者。换言之，“资产阶级”是自己获得的一个既不稳定又无来头的身份，而贵族是与生俱来的（世袭的），又是精心培养的，被认为具有完整的人格，是尽善尽美的人。资产阶级则瘪平得很，只有一种低下的

人格，即经济人。

在文化上贵族化，带来了一个深远后果，那就是资产阶级从一开始就自动接受了贵族的意识形态偏见，以贵族的眼光打量自己，把自己看作一个文化上欠缺、道德上可疑的阶级。资产阶级把文化领导权拱手送给贵族，好让它来狠狠羞辱自己。

斯蒂芬·茨威格在回顾19世纪维也纳犹太中产阶级时说："在犹太人的内心，都不知不觉地在竭力避免成为一个道德上不可靠、令人讨厌、小里小气、把一切视为交易、只讲做买卖的无知无识的人，而是努力争取跻身于较为纯洁、不计较金钱的知识者的行列。说得直率一点，仿佛他要把自己和整个犹太民族从金钱的不幸中拯救出来似的。"〔1〕谈到犹太家庭的教育，他补充道："每户有钱人家为了自己的社会地位都精心培养'受过教育'的儿子，要他们学习法语、英语，让他们熟悉音乐，并先后让家庭女教师和家庭男教师管教他们的礼貌举止。"〔2〕把引语中的"犹太人"换成"资产阶级"，这段文字就成了资产阶级的教化史，而教材则是贵族提供的。资产阶级对贵族文化的热情，充分说明非资产阶级或反资产阶级意识已内化为资产阶级自身的一种集体无意识。它尽管大权在握，在文化上却妄自菲薄，没有自我。

资产阶级似乎热衷于为自己培养掘墓人。不过，与文化贵族和左派对资产阶级的反感不同，中产阶级大学生是把老资产阶级当作高级文化的仰慕者、代理人和维护者来反叛的，他们想要埋葬的，不是资产阶级，而是资产阶级所仰慕、代理和维护的"高级文化"。通过打击高级文化的仰慕者、代理人和维护者，有效地瓦解其群众基础，就能达到打击高级文化的目

〔1〕斯蒂芬·茨威格《昨日的世界》，舒昌善等译，生活·读书·新知三联书店，1991年，第22页。

〔2〕同上书，第32页。

的。这就是中产阶级孩子反叛的目标为何最初是作为“高级文化”堡垒的大学的原因。只是由于老中产阶级后来出面并动用国家机器增援大学，反叛者才掉转火力，对付老中产阶级。

分子入侵

当葛兰西把一个社会集团的霸权分为“统治”和“精神与道德的领导权”时，是想说明政权与文化领导权的相互依赖。他说：“一个社会集团能够也必须在赢得政权之前就已开始行使‘领导权’（这是赢得政权的首要条件之一）；当它行使政权的时候，它就成了统治者，但即使它已牢牢掌握政权，也必须继续‘领导’。”[1]他随即补充道：

> 从温和派的政策可以清楚看出，甚至在获取政权以前，就能够也必须存在霸权活动，而人们不应该仅仅依靠政权赋予的物质力量来实施有效的领导。正是对这些问题的出色解决，才能以没有“革命”的“革命”或“消极革命”的方式使第一次复兴成为可能……温和派到底以什么形式，采取了何种方式，成功地建立起了其精神的、道德的和政治的霸权机构？是那些可以称之为“自由的”形式和方式——换言之，是通过个人的、“分子的”和“私人的”行为（也就是说，不是通过某个在有组织的实际行动之前就已根据计划制订好的党的行动方案）。[2]

---

〔1〕 Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, London, Lawrence and Wishart, 1971, pp.57—58.

〔2〕 Ibid., pp.59—60.

马克思虽经常把占统治地位的文化定义为“统治阶级的文化”，似乎表明，只要是统治阶级，就一定控制着文化领导权。但在谈到上层建筑与经济基础的关系时，他提到过这种可能性，即上层建筑的某些领域（思想、道德和文化）的变化节奏，不一定与经济基础和政权结构同步。

我感兴趣的是政治霸权与文化领导权的分离状态。政治霸权的易手，并不一定预先需要一场旨在夺取文化领导权的文化入侵，有时甚至完全可以利用赤裸裸的暴力夺取政权，尽管为了维护暴政，当权集团也需要求助于一套意识形态神话。只有当一个社会集团、国家或阶级自感在政治上弱于对立的集团、国家或阶级，或与之势均力敌时，才会出于成本考虑，先借助一场漫长的文化战，一点点夺取对手的文化领导权，以瓦解对手的集体意志，为后续的政治夺权创造条件。此外，“分子入侵”一般发生在对立的力量“休战”之时，此时，政治斗争采取了文化斗争的形式，目的是通过合法或半合法的手段不断削弱对方的合法性。

当一个阶级没有控制文化领导权时，即便它在政治和经济上拥有绝对控制权，也无法按自己的意愿再现自己。甚至，正因为它在政治和经济上处于绝对控制地位，才招致被它取代或受它压迫的那些阶级的文化报复。文化领导权与政治霸权之间的分离，不一定都发生在一个新崛起的阶级刚获得政治霸权的那一刻，或一个没落阶级行将失去政治霸权的那一刻。当然，在这样的时刻，文化领导权通常不在统治阶级手里。但我这里指的是一种比较罕见的情形，见之于资本主义发展史：在1789年前，即资产阶级尚未获取政治霸权前，它在几十年时间里曾一度暗中控制旧制度的文化领导权，并为随后的1789年革命创造了条件。但自1800年起，在政治上获胜的资产阶级却将文化领导权拱手让予已被它取代的贵族阶级，而且直到20世纪60年代，在一个半世纪的时间里，资产阶级的政治霸权和

文化领导权就一直处于分离状态。试问：除某些罕见的例外，有哪位资产阶级艺术家曾为资产阶级自己的文化和生活方式辩护过？恰恰相反，他们对资产阶级充满了一种美学和道德上的厌恶。

资产阶级当然自鸣得意地自认为控制着文化领导权。它没意识到，自己不过是贵族文化的继承者和代理人，顶多是在代行领导权。资产阶级的历史性谬误在于，它把被自己取代的那个阶级的文化，误认为是"高级文化"，也就等于宣布它对自己的领导地位。资产阶级自己或许也创造了某种文化（如消费文化、大众文化等），但这种文化一直遭贬斥。贬斥它的，不仅有贵族（或精神贵族）和左派，还有资产阶级自己——它在文化上已贵族化，正是它自己，把一种本来属于历史上某个特定阶级的文化当作了资本主义时代的"全民文化"，从而无意间将其本有的意识形态性和阶级性掩盖起来。

沃勒斯坦说："1968 年所呈现出的情形是：世界上占主导地位的阶层自 1848 年以来花了很大力气确立并加强了的文化霸权开始消失了。"[1]情形可能相反：1968 年恰是占主导地位的那个阶级（的孩子）以文化革命的形式夺回其自 1800 年以来旁落了一个半世纪之久的文化领导权的开始。正是这场反文化运动，把一直被精心遮蔽起来的"高级文化"的阶级性和意识形态性重新抖搂出来，使它从虚假的"全民文化"还原为"某个特定阶级的文化"。这或许可以解释，为什么 1968 年前，几乎所有文学艺术作品（从浪漫派，到现实主义，再到现代主义）都把资产阶级描绘成邪恶、丑陋、无趣、自私、贪婪的形象，而 1968 年后，这一传统形象的再生产突然中止，取而代之的是资产阶级或中产阶级的新形象，即 Yuppie、Yumpie 和

---

〔1〕 伊曼努尔·沃勒斯坦《自由主义之后》，见沃勒斯坦等著《自由主义的终结》，第 238 页。

bobos 一类的角色。资产阶级的文化当然也是一种阶级文化，但当它获得领导权之后，它就可以把自己从文化自卑感和道德内疚感中拯救出来。它已经从美学和道德上克服了自卑感和犯罪感。

此外，1968 年后，作为左派话语力量衰落的信号，同时作为资产阶级夺回文化领导权的体现，是西方资本主义国家在与社会主义国家的长久对抗中，第一次获得了道德上的优势。在这种情况下，哈耶克及其创立的朝圣山学社才可能在 70 年代卷土重来，公开为资本主义恢复历史名誉，而 80 年代罗纳德·里根才可能提出“邪恶帝国”这个广被接受的概念，来定义社会主义的苏联。一场名为“和平演变”的分子入侵腐蚀着东方阵营的文化核心，并最终导致苏联和东欧社会主义国家在二十年后接连垮台。

文化领导权的重要性在于，它能使一个阶级按照自己的利益、美学趣味和道德旨趣抬高自己的形象，贬低对手的形象，使自己崇高化，使对手妖魔化。但当它进行这一神话工程时，一定会以人类、国家、社会、传统等普适概念掩盖自己的特殊利益，借以僭取通常存在于普适概念中的正义性和合法性。它的成功通常不取决于其真实性，甚至不取决于其说服力，而取决于它对别人施行意识催眠术的本领。

政治霸权和文化领导权之间经常发生的分离，为一个阶级向另一个阶级进行文化渗透和意识入侵提供了可能性。甚至，一个弱小的阶级也可以利用自己的文化库存或道德优势，通过形象、意象、话语的不断再生产，造成一种声势，使对立的强势阶级产生文化自卑感和道德犯罪感，瓦解其集体意志，达到不战而降的目标。

俄国政治学家谢·卡拉－穆尔扎在评述葛兰西的文化领导权理论时说：“按照葛兰西的理论，领导权的建立和破坏是个‘分子’过程。它不像阶级力量冲突那样展现，而是看不见

地、一点一滴地改变着每个人意识中的观点和意向。领导权依靠社会的‘文化核心’，这个核心包括对世界和人、善与恶、美与丑的观念总和，包括大量象征和形象、传统与成见、许多世纪的知识和经验。只要这个核心是稳定的，社会上就有旨在保存现有秩序的‘稳固的集体意志’。破坏这一‘文化核心’并毁掉这个集体意志，便出现了革命的条件。创造这种条件，便是对文化核心的‘分子’式的侵略。这不是什么可使意识发生急剧转变或者顿悟的真理格言。这是‘巨大数量的书籍、小册子、报刊文章、不断重复的谈话和争论以及存在于其庞大的总和中的长期努力，由此方能产生某种程度上完全一致的集体意志，而达到这种程度，才能出现在时间和地理空间上协调一致并同时发生的行为’。”[1]

资产阶级并非从来没获得过文化领导权。18 世纪后半叶，当贵族依然是大权在握的统治阶级而资产阶级仍不过是平头百姓时，有好几十年，文化领导权控制在资产阶级手里。资产阶级启蒙哲人通过百科全书、大部头著作、小册子、书信、谈话等方式，甚至通过自己作为皇家私人教师、宫廷顾问或者贵族的门客的身份，一点一滴破坏旧制度的文化核心，瓦解旧制度下人们的集体意志，为 1789 年革命创造了条件。

伏尔泰、卢梭等资产阶级启蒙哲人虽因自由思想而屡次获罪于本国君主，甚至不得不亡命他国，却被欧洲其他各国的宫廷争相迎为上宾，成为君王的朋友和顾问，也是众多贵族保护人的门客。尽管他们的部分著作遭本国政府查禁，但仍以“地下文学”的方式流行于公众中。要弄到手抄本、走私版并不难。串街走巷的小贩把它们藏在衣服下或货架下出售。罗伯

[1] 谢·卡拉－穆尔扎《论意识操纵》，徐昌翰等译，社会科学文献出版社，2004 年，第 78—79 页。

特·达顿在《旧制度的地下文学》中说："当哲学走入地下，就失去了它本来的自制，失去了与高处那些文化的关联。当地下文学起而反对廷臣、教士和国王时，它就与改天换地的事业联系在了一起。用他们自己的话来说，哲学著作煽动颠覆和推翻。反文化煽动文化革命——并行将回应1789年的召唤。"[1]

伏尔泰晚年移居靠近瑞士边境的费尔奈，以便在被本国政府通缉时及时逃到瑞士。在这个僻静之地，他也不甘寂寞，每天写大量书信，寄往欧洲各个角落，还利用一切可资利用的机会（如1762年卡拉冤案），对旧制度的文化核心发起一场场神不知鬼不觉的入侵。当他每天在费尔奈接待慕名而来的欧洲各国显要时，他就使费尔奈变成了资产阶级的凡尔赛。卢梭对如何夺取贵族文化领导权也自有一套巧妙办法。他说："谁控制了人们的思想，谁就可以控制他们的行动。"保罗·约翰逊谈到他时说：

> 既然卢梭自视过高、自私自利、又爱吵架，可为什么有那么多人准备与他交朋友？这个问题把我们引入了卢梭个性的核心及其历史意义。部分出于偶然，部分出于本能，部分是精心的设计。卢梭在知识分子中第一个系统地利用特权阶层的有罪心理，而且他这样做的时候还采用了全新的方式，有意利用了对原始质朴的崇拜。[2]

"特权阶层的有罪心理"从源头上说并不是从这个特权阶级自身内部产生的，而是从外部强加的，是别的阶级关于这个特权阶级的道德评价，而当这个特权阶级接受了这种评价，它就开

---

[1] Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Harvard University, 1982, p.208.

[2] 保罗·约翰逊《知识分子》，杨正润等译，江苏人民出版社，1999年，第15页。

始为自己的阶级感到羞愧，久而久之，来自外部的评价就内化为这个阶级自身的一种无意识。能成功地唤起对立阶级的犯罪感，就能成功地启开这个阶级的心理防线，为各种非本阶级的意识和情感的侵入开了方便之门。

“旧制度”（L'Ancien Régime）的文化核心一旦被侵入和被腐蚀，那么，尽管旧制度外表上看起来依然坚固，却是空架子，经不起风吹草动，就像1789年的巴士底狱。当巴黎资产阶级没费多大劲儿就攻克了作为专制象征而其实已准备投降的巴士底狱时，整个欧洲为之一振，连众多贵族都热烈欢迎这一划时代事件。启蒙哲人对整个欧洲的贵族阶级的分子式文化入侵，此时已见成效。然而，就在资产阶级即将获得它渴望已久的政治霸权时，其文化领导权却旁落在被它取代的贵族阶级手里。

即便如此，伏尔泰、卢梭那一代资产阶级启蒙哲人对“旧制度”的文化入侵（通常表现为政治小册子和通信），主要停留在政治文化层面，为资产阶级将来在政治上推翻旧制度做准备。但在所谓“高级文化”上，他们仍是凡尔赛文化标准的亦步亦趋的遵从者。早在19世纪70年代，丹麦文学史家格奥尔格·勃兰兑斯就指出法国启蒙哲人在政治和文化之间的矛盾：

> 长期以来法国都表现出这样一种矛盾现象：一方面对外界的一切安排都有强烈的变革愿望，一旦决心要满足这一愿望时，就无法停留在适度的范围内，而与此同时，在有关文学的各方面都相当保守——承认权威，维持一个学院，把条条框框放在高于一切的位置。法国人已建立了一个共和国，推翻了基督教的统治，却还没有想到对布瓦洛的权威提出疑义。伏尔泰把权威打翻在地，用悲剧作武器向以传统为主要支柱的势力专制制度和教会发起进攻，却从来没有打破旧例，让剧情的发展持续二十四小时以上，

取文化领导权创造了群众心理基础；其次，贵族仍控制着大部分文化资源和文化机构；最后，正忙于政治革命和经济革命的资产阶级还没来得及考虑文化领导权问题。

葛兰西说："社会统治集团一旦穷尽其职能，其意识形态集团往往分崩瓦解。"[1]当资产阶级获得政治—经济霸权时，它自己的意识形态集团却突然自行瓦解了，文化领导权旁落到了那个被它从政治和经济上打败了的敌对阶级手中，而这个阶级将按照自身的利益来塑造资产阶级的形象。

这里发生了一种逆转，也洞开了一种历史可能性，即一个失去政治—经济霸权的阶级仍可能控制一个掌握着政治—经济霸权的阶级的文化领导权。在资产阶级的统治时代，文化核心并不是资产阶级的，而是封建贵族的；不是技术时代的，而是前技术时代的。如同旧制度是一种社会等级制一样，这种文化也是等级制的，乐于把文化或文化产品区分为高级与低级、高雅与庸俗、高贵与低贱、浪漫与实际、精神与物质、灵与肉等等，而它则自认为是一种高级的、高贵的、高雅的、浪漫的、精神的、灵性的文化。

文化领导权成了一种意识控制，它通过文化产品的不断再生产，强化一些基本的象征、形象和隐喻，使之成为成见，控制资产阶级的意识和意向，以诱导资产阶级按照这种文化价值观来贬低自己。曾进行过政治革命和经济革命的老资产阶级显然没完成自己的全部革命，因为文化领导权还控制在别的阶级手里（这里的"别的阶级"，是就文化的阶级性而言，而不是指以阶级的形式存在的一群人。通常，它表现为一些文化人和文化机构，分散在各处，彼此甚至缺乏联系，却分享着同一个阶级的情感和意识形态）。这决定了资产阶级的下一次同时也

---

〔1〕 Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, pp.60—61.

是最后一次革命，将是文化革命——确切地说，是“反文化”革命，以瓦解作为贵族文化核心的等级制。1968 年革命并非突如其来，它是 1789 年（而非 1871 年）革命在文化领域的继续。

“反文化”并不是反一切文化。由于贵族文化把自己视为惟一的文化，“反文化”其实就是反贵族文化。这就如同桑塔格的“反对阐释”并非反对一切阐释，而是反对“文化”给出的惟一的一种阐释。“反文化”是为了让文化给那些不被它认为是“文化”的文化让出地盘。

60 年代中产阶级大学生对文化与政治之间的关系十分敏感，一开始就以“分子入侵”的方式，在“高级文化”的核心地带进行破坏。在他们看来，这个核心地带就是大学，尤其是历史悠久的名牌大学。1959 年的那个夜晚金斯堡在哥伦比亚大学举办的垮掉派诗歌朗诵会，正是一次令文化核心地带措手不及的渗透战。

那时，哥伦比亚大学在精神上处于特里林夫妇控制下。围绕着特里林夫妇以及《党人评论》，形成了一个强大的“高级文化”集团。尽管金斯堡曾是特里林的弟子，而且特里林还曾有恩于他（为恢复其学籍而奔走），按说本该成为“高级文化”的神职人员，但他却是一个文化异教徒。

金斯堡的朗诵会，是一次象征性的弑父行为。把朗诵会安排在哥伦比亚大学，而不是格林威治村（那样的话就失去了“入侵”的仪式意义），是想对高级文化来一场出其不意的偷袭。这当然引起了特里林集团的过度反应。特里林夫人戴安娜一气之下，使出揭短的招数，把金斯堡学生时代的一段不光彩历史悉数抖搂出来。特里林圈子的另一些人则使用尖刻的讽刺话，来打击这股陡然出现在身边的叛逆力量。

高级文化的一个特点在于，即便是骂人话，也骂得巧妙、

苏联之外的任何其他国家的国民生产总值。[1] 与此对应，美国国内当初最为强大的钢铁工人工会、机械工人工会和联合汽车工会等第二产业的工会因所属行业和工人数量的锐减而陷入困境。

值得一提的是，当60年代的中产阶级孩子们在70年代纷纷进入社会时，他们所从事的职业也主要是办公室工作，而不是工厂主。此外，股份制和董事会也使企业的所有权变得抽象起来，不再是一个具体的个人（资本家），而是合股者，而且，依据所有权与经营权分离的现代公司制度，股份持有者和公司管理者之间通常不是同一群人，股份持有者根据股份来分红，而管理者则领取薪水。在这种情形下，不仅工人不知道自己的真正雇主是谁（雇主以“公司”这个非个人的抽象形象出现），连企业主的后代们都无从继承已被股份化和被委托经营的企业，他们甚至无法参与到公司的管理中来。这导致了这么一种后果，即企业的家族连续性被中断了，下一代往往进入了别的企业，成为办公室雇员。他们既然不能继承父辈的产业，也就不会继承伴随这种产业而来的犯罪感。另一方面，自新政以来实施的遗产法实际上使遗产的大部分以遗产税的形式上缴了国库。

以福特汽车公司为例：1964年，该公司的资本结构从股份来源上分为三部分，乙类股（即福特家族所持股份）约占10%，甲类股（福特基金会员所持股份）约占40%，而普通股（即普通持股人所持股票份额）约占50%。然而，在股东大会上，甲类股没有投票权，而普通股的投票权不得超过全体投票权的60%。这意味着，占10%股份的乙类股（家族股）可以控制40%的投票权，这就等于绝对的控股权。尽管如此，由于绝大部分股份并不属于福特家族，其股息只占10%。另一方面，90%的股息为几百上千

---

〔1〕张友伦、陆镜生合著《美国工人运动史》，第4页。

的字源学属性，她等待在三条路的交叉口上)。简言之，固执就意味着不顾一切地维持一种转移和一种期待的力量。而这正是由于文学固执地认为写作被引向转移之途了。因为权势攫取了写作的享乐，正像它攫取了其它一切享乐一样，以便对其操纵并使其成为非变态的、合群的产物，其方式正如他攫取爱情享乐的遗传之物，以便为它自己的利益将其变为士兵和战士一样。于是转移可以意味着：走到不为人们期待之地，或者更彻底地说，离弃你所写的（但不一定离弃你所想的），当合群的势力在对其加以利用和奴役之时。[1]

“位于各种话语的交汇处”，就像妓女站立在几条街的交汇处，时刻准备把怀抱递给任何一个走过来的人。她轻浮地站立在那里，对一切好男人都是一种诱惑，对一切好女人都是一种威胁。1968 年的街头无政府主义现在成了语言的无政府主义，但正如街头无政府主义是一种象征姿态一样，巴特也知道语言的边界就是权势的边界，权势会永远跟在他的“转移”和“离弃”后面，一有可能，就将其化为权势所有。妓女之所以是妓女，就因为她是移动的，所以她等待在三条路的交叉口上，随时准备换地方，向新主顾展示自己的身体。在一种绝望的快感中，巴特决定对语言和语言中的权势玩玩无害的游戏：

对我们这些既非信仰的骑士又非超人的凡夫俗子来说，惟一可做的选择仍然是（如果我可以这样说的话）用语言来弄虚作假和对语言弄虚作假。这种有益的弄虚作假，这种躲躲闪闪，这种辉煌的欺骗，使我们得以在权势

[1] 罗兰·巴特《法兰西学院文学符号学讲座就职演讲》，见《符号学原理》，李幼蒸译，生活·读书·新知三联书店，1988 年，第 11 页。

作为革命道具的身体

与语言形式主义相配合的，是身体形式主义。中产阶级大学生不仅发现了身体，而且把身体作为革命的道具。这就像马丁·路德·金谈到黑人的静坐策略时所说的那样："我们呈现自己的身体，以它为手段，把我们的处境呈现在本地人民和全国人民的良知前……使问题戏剧化，使其不再被人所忽视。"[1]确切地说，造反大学生把革命变成了一种行为艺术。静坐、游行等形式本身就是在展现身体，静态的无害的身体，成群结队的身体。

身体，对老资产阶级来说，是一个羞耻性的概念。这种羞耻感同样也表现为一种身体等级，即上半身、尤其是头部和心脏被认为是高贵的，有灵性的，而下半身（更不用说生殖器等部位）是下贱的，动物性的，必须小心翼翼遮蔽起来。对身体的羞耻感，甚至连医学院的医生们都概莫能外。斯蒂芬·柯恩在《爱的文化：从维多利亚时代人到现代人》一书中描述道：

> 维多利亚时代在描述生殖器时的谨慎态度，可以从妇产科医生检查病人时不检查阴道这一产科惯例略见一斑。19世纪中期美国对待生殖器的普遍态度，经由费城杰佛逊医学院的一位接生术与女性疾病方面的著名教授之口表达出来，他自豪地说："有些妇女宁可承受极大的危险和病痛，而不愿抛开体面让医生彻底检查自己的病痛。这证明

[1] Martin Luther King, Jr., "Letter from Birmingham City Jail", in DeConde, Rappaport, and Steckel, eds., *Patterns in American History*, Vol. II, Wadsworth Publishing Company, Inc., 1970, p.536.

> 在我们的社会里良好的道德占据了统治地位。”若违犯这一道德规则，则可能付出巨大代价。1850年，巴法罗医学院的产科学教授詹姆斯·怀特准许他的学生们观察接生手术，这些学生后来在一篇文章中赞扬这种教育方式。但随即引来了一篇批评文章，霍拉旭·鲁米斯医生批评怀特把那位妇女的身体暴露在他的学生们淫荡的目光下，“冒犯了公众的体面”。[1]

怀特一纸诉状，以诽谤罪将鲁米斯告上法庭，而在庭审中，鲁米斯的律师进一步重申，暴露妇女的身体，是“禽兽的创举”。“维多利亚时代的人”（the Victorians）当然像一切时代的男男女女那样接触身体，可他们却固执地认为：可以秘密地做，但不能公开地说，一旦说出来，就等于把隐私公共化了，而这等于破坏了“私有财产”这一资本主义的核心观念。

身体禁忌的解禁，当然不始于60年代，但无疑60年代才凯旋般地把身体送到了公众面前，例如在公共场所赤裸身体——裸泳、裸奔、日光浴等等。将身体暴露在公众的目光下，如同将脏话塞进正式出版物里，都是对传统道德的一次漂亮的颠覆行动。

即便给身体穿上衣服，也要穿出反叛性。老资产阶级的衣着风格直接模仿了1800年左右英国纨绔子布鲁梅尔设计的那种类型的服装，即后来的西装。布鲁梅尔本来是为“高雅人士”设计这套行头的，以使英国绅士不仅从18世纪的花哨服装中摆脱出来，而且作为“高雅”的象征，来打击粗俗的资产阶级。但对贵族趣味亦步亦趋的老资产阶级很快将这套行头看

---

〔1〕 Stephen Kern, *The Culture of Love: Victorians to Moderns*, Harvard University Press, 1994, p.82.

作自己的标准制服。布鲁梅尔设计的服装刻意保持颜色的单一，通常是黑色或深色，而且这类套装把自脖子以下的身体层层叠叠遮蔽起来。布鲁梅尔的身体学因此是自我否定的：他试图恢复身体的概念，但又将身体作为一个象征，即把身体形而上学化了。身体不再是欲望的本体，而是心灵的载体。这与老资产阶级的身体羞耻感不谋而合。

60年代的中产阶级大学生从西装看出了对身体的敌意，所以更乐于穿老资产阶级的对手的服装，即作为西部牛仔和淘金工人的工作服的牛仔裤，甚至认为，裤子的破旧度与革命度是成正比的，所以他们经常把裤子弄得千疮百孔，还配上各种叮当作响的金属饰物。此外，他们也对自己的发型大动干戈，非得把它弄得惊世骇俗不可。

他们一连几小时在穿衣镜前琢磨自己的身体，令人想起1800—1830年间伦敦的纨绔子。但伦敦纨绔子这样做，是为了向资产阶级显示自己的高雅脱俗，其实是否定身体的身体性的，而60年代的嬉皮士则是为了让资产阶级大吃一惊，让他们直皱眉头，让他们看到被绷得线条毕现的身体，看到饱满的乳房和修长的大腿从衣裤下显露出形状来。身体和有关身体的一切就这样被刻意当作了革命的道具——但与此同时，也是享乐的工具。通过享乐来反抗，或通过反抗来享乐，这种微妙的转换恰好体现在“我越是革命，就越想做爱，越做爱，就越想革命”这句60年代的经典口号里，而它与弗洛伊德的经典公式大不一样。或许，可以把上面那句口号略加改动，作为弗洛伊德的公式的一个粗糙的阐释：“我越是做爱，就越不想革命。”但如果做爱被理解为革命，上面的口号和公式就不矛盾了。60年代的人的确把身体当作了发挥革命想象力的一个地方。

人群陶醉

这一切都以巨大的数量出现。对数量的狂热还表现为“人群陶醉”。贵族看重自己的个性、等级和荣誉，资产阶级看重自己的私有财产，所以两个阶级都贬低群体，尽管都强调共同体的重要性。在它们看来，群体的人是“他人指向”的人，自身缺乏存在感，必须通过群体来感觉自己的存在。

索伦·克尔恺郭尔在《关于我作为一个作者的作品之两则“注释”》中以一种严格的、但不无道理的口吻谈到“群众”时说：“即使每一个人在私底下都具有真理，然而一旦他们聚集在一起，成了一个群众——一个具备应该属之于它的每种确断意义、会投票的、喧闹的、有声有响的群众——虚妄就立刻明显而见。因为‘群众’就是虚妄。”[1]

对群体的反感，还与贵族和资产阶级的历史记忆有关，即群体往往就是大众和无产阶级，是“群氓”。由于大众或无产阶级既缺乏个性（定义“个性”的，当然是贵族）和“心智”，又没有可以丧失的私有财产，所以不仅倾向于以群体的方式出现，而且一旦受到蛊惑，就容易成为“打打砸砸”的暴民，如阿诺德在《文化与无政府状态》中说：“劳工阶级中还有一个庞大的部分，它粗野，羽毛未丰，此前一直陷在贫苦中难得看见踪影，如今却从蛰居地跑出来，要求英国人的那种随心所欲的天生特权了，而且开始以下面的方式让我们瞠目结舌：想上哪儿游行就上哪儿游行，想上哪儿集会就上哪儿集会，想嚷什么就嚷什么，想砸什么就砸什么。对这人数甚众的

〔1〕 W.考夫曼编《存在主义》，陈鼓应等译，商务印书馆，1995年，第90页。

社会底层，我们倒有一个十分贴切的名字，那就是群氓。”[1]

克尔恺郭尔是从宗教角度鄙视群体的（他考虑的是如何成为一个基督徒），认为群体不是认知真理的形式。这与阿诺德不同，后者是从政治角度反感群体的，因此出自阶级偏见，对劳工运动说了一些不中听的话。其实无产阶级的真正领导者从来不赞成“想干什么就干什么”的运动风格，称之为“即兴诗”、“机会主义”、“盲动”等等。

群体当然不是认知真理的方式，但肯定是历史运动的形式。阿诺德或许没料到，恰恰是他寄予厚望的中产阶级（确切地说，是中产阶级孩子）在1968年成了“想干什么就干什么”的群体，而此时劳工阶级却站在了秩序党一边。狄克斯坦记得1968年某个早晨在纽约举行的反征兵示威中出现的一个反讽性场面：

> 一伙面容粗糙、身强力壮的码头装卸工人正走在上班途中，他们责难抗议者，劝他们“洗洗干净，嬉皮士！”和“洗个澡！”不过，被他们直接嘲弄的对象却是一些穿戴整洁、无可挑剔、家住郊区的女士，但除了这一点，这个场面很有典型意义。抗议者和体力工人之间的社会鸿沟赋予他们的关系一种纯粹抽象的、制造神话的性质。60年代的诸多反讽之一是，抗议运动主要是中产阶级的现象，而工人子弟往往由于得不到大学生缓期服役法的保护，而在战争中作出真正的牺牲。这或许有助于说明为什么在年轻抗议者与警察之间发生了这么多阶级仇恨的事件。在大学生眼中，作为压迫性权势的代理者的警察已经丧失人性，变成了“猪猡”，而在许多众所周知的事例中我们看到警察挥舞警棍对学生进行肉体报复。[2]

---

[1] Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, p.105.

[2] Morris Dickstein, *Gates of Eden*, pp.257—258.

这些警察来自劳工阶级家庭，对付的却是来自中产阶级家庭的大学生。在他们看来，中产阶级大学生正在从优秀公民沦落为嬉皮士般的无政府主义者。

如果说这场运动在语言上表现为革命式写作的大量泛滥因而具有某种“大话崇拜”特征的话，那可以说，在规模方面，它也显示出相同的特征，即对数量的追求，陶醉于人山人海的景象，动辄成千上万，例如1967年4月参加纽约示威游行的大学生达二十万人，1969年8月在纽约白湖静坐的大学生达四十万，而一年后参加那次盛大的“向华盛顿进军”的大学生居然达一百万。场面很大，却时常没有实际成果。

“在每次游行和示威时，我们的情绪都发生大幅度的摇摆。有时，我们感到，由于我们人数众多，事业正义，国家不会不予以注意：政策将会改变，人民将发出自己的声音。但另一些时候，特别是在年复一年进行的相似示威之后，我们又认识到我们所做的一切实际上都是徒劳的。可是，不知怎的，这种感觉又成倍地加强了继续干下去的需要。”曾参加1967年向五角大楼大规模进军的狄克斯坦说，“这就是为什么游行总是好于随后举行的集会的原因：在集会上，空谈和政治又占了上风。这种团结、共处的感觉给许多这类抗议带来了一种节日气氛；有时，很难将它们区别于那些丰富多彩的社交会和其它的反文化庆祝会，因为这些活动同样力图在一个冲突和分化的时代保持一种乌托邦的大同理想。”[1]

如果很难将这一类的游行示威与“那些丰富多彩的社交会和其他反文化庆祝会”区别开来，只能说明它们本身就是一个扩大了的社交会和庆祝会。你邀某人“去游行”，就等于邀他“去舞会”，除了产生一种节日联想外，令人感受不到任何危

〔1〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.261.

险。这与以前任何时代的游行示威完全是两码事，怪不得空话和“政治”（当狄克斯坦使用这个词时，并不是指“革命政治”，而是类似“办公室政治”一类的钩心斗角，就像庆祝会上常有的争风吃醋）占上风。当游行示威没有了任何危险性，人们就会爱上游行示威，而且希望这样的游行示威日复一日、年复一年地继续下去，就像一个被大大延长了的狂欢节。

这种节日般的人群陶醉，使理智松懈下来，身体处于一种梦幻似的沉迷中。但对真正严肃的人来说，梦醒以后可能会有另一番思考。上面引述的狄克斯坦的文字是他 1977 年写下的，此时 60 年代运动已成历史陈迹，对它的回忆既充满欣悦，又充满苦涩：

> 60 年代留给我们诸多的有益而难忘的教训，其中之一便是对所谓客观姿态更多地持一种怀疑态度。当我们听到至理名言时，我们想知道是谁在说。当理智之声在发言时，我们会问是什么下意识的需要在起作用。当我们考察社会或经济结构时，我们想知道它是在为谁的利益服务。[1]

由于 1968 年的运动不是某个政治集团或个人（即“谁”）为达到某种特定政治目的（即“服务于什么”）而蓄意制造的，那可以说，并不存在谁欺骗谁的问题。恰恰相反，如果 60 年代运动真被某些人或集团操纵的话，那它就不会总处于茫然状态，甚至在革命似乎几近成功的那一刻竟不知所措起来。若弗兰在反驳了极右派的想象力炮制出来的“外国阴谋假说”后，写道：“事实终究使一切假设破灭。造反是自发的，没有准备的也没有命令的，没有计划也无法计划。1968 年的奥秘超越它

〔1〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.248.

所有的角色；今天任何人都不能虚构出它有一个策划者。”[1]没有人告诉造反者他们下一步该做什么。即便是运动的发起者和领导者，无论早期的萨维奥，还是后期的汤姆·海顿，都不十分明白自己要干什么。他们不过是历史的无意识工具。如果说真的有一个躲在暗处的策划者，那不是具体的某个人，而是历史——资产阶级的未耗尽的革命能量；如果说真存在欺骗，那也可能是造反者自己的感觉在欺骗自己的理智，是身体对自由、放肆、安全、狂欢、爱和融合的需要，是身体对社会容忍度的试探，而人群提供了这种可能。我们还是来引述一下狄克斯坦关于他本人在1967年那次向五角大楼进军中的经历的描述：

> 我从未烧过征兵卡，从未抵制过缴税，也从未被捕过，尽管有几次差一点被捕。我永远不会忘记1967年秋，当我和妻子跨过一条小沟，接着翻过一道把法定抗议区（一片对抗议毫无意义可言的空停车场）与五角大楼台阶前草地隔开的栅栏，面对五角大楼时，我的心如何怦怦地跳。这不过是一个平凡的例子，说明在60年代良心和绝望如何使人们去逾越“法律”界限，但对我来说，它却是一次出格行为，有很多意义。[2]

和妻子一道跨过一条小沟，翻过一道栅栏，就被狄克斯坦当作一段永志不忘的经历，足见1967年的时候，中产阶级造反大学生还没有后来的那种节日感。望见五角大楼时心怦怦地跳，倒不是因为遇到了危险，而是感到自己冒犯了秩序。仿佛担心读者还不明白这一点似的，他又为这句话添了一个长篇脚注：

---

[1] 洛朗·若弗兰《1968年5月》，第306页。

[2] Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.260.

> 在我的成长岁月，我一直是一个好男孩。但现在已很难确切定义什么是“好”。杀人好吗？吸毒好吗？群交好吗？或者，如海明威所说，凡事只要感觉好就好呢，还是只要它导向终极的善就好？60年代更热衷于群体犯禁，热衷于群体精神和群体团结，而不是群体违法。自禁酒时期以来，社会的明文准则与实际行为之间大概还没出现过如此之大的鸿沟。众多的美国人以这种或那种方式生活在社会规则之外，似乎生活在另一个国度、另一种文化中。后来，水门事件中那些天真的、干净利索的犯罪分子也是利用这一点来为他们特别的规则和“不同见解”的行为作开脱的。〔1〕

这与60年代运动的性质有关。真正意义上的革命不仅有自己特定的目标和步骤，而且还有自己特定的道德规范和行为规范，它甚至表现出某种严格的禁欲主义，不仅用它来约束革命者的行为，保持革命的纯洁性，而且用来证明革命的合法性，因为革命针对的恰恰是旧制度的混乱和腐败。换言之，革命意味着以一种规范取代另一种规范，而不是取消所有的规范。作为一场运动，60年代的狡黠之处（事后看来，是一种非常有效的策略），在于它以一种群体的方式肆无忌惮地侵犯社会规范，但又谨慎地停留在法律这一边，从而免受法律的严重惩罚，可以说是在规则与法律之间的模糊地带的群体冒险。〔2〕

---

〔1〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.260.

〔2〕 犯罪率在60年代和70年代呈上升之势，由每10万人中294人升至1970年的773人。尽管犯罪率上升与60年代运动造成的社会动荡和规则意识松懈有直接关系，但运动的主体中产阶级大学生却很少犯罪。例如，据1971年统计，纽约阿蒂卡监狱的犯人几乎全是黑人和波多黎各人（Ralph F.de Bedts, *Recent American History: 1945 to the Present*, Vol.II, p.360.）。因而严格说来，犯罪率的上升并不证明我的论点的错误。

人群既成了保持革命热情的方式，又成了一个安全的藏身处。社会不可能把二十万、四十万甚至一百万仅仅触犯了无形规则而不是法律的中产阶级大学生全投进监狱。即使可行，又如何应付一个又一个层出不穷的二十万、四十万甚至一百万？仅从技术上说，选择“群体”作为运动的形式，就足以使政府左右为难（法不责众），而如果是类似“黑豹党”之类的手持武器的小团伙，则在法律上处于孤立的不利状态。资本主义法律的主体是个人，它追究个人触犯法律的行为，因而无法对群体进行追究，因为群体不构成法律主体。大概只有极权主义的法律才把群体作为法律主体（当美国对黑人执行种族隔离政策时，它就在执行一种极权政治，但我这里谈论的是美国白人中产阶级的孩子），而以个人为主体的法律体系仅仅在紧急状态下才偶尔以行政命令的方式，来对群体进行制裁，如二战期间罗斯福总统下令将美国西海岸十几万日侨作为人质关进集中营。但群体的意义还不止于此。

延长的狂欢节

60年代运动不仅表现为人群陶醉，还表现为人群狂欢。如果（照狄克斯坦的说法）它是一个节日的话，那只可能是狂欢节，具有狂欢节的一切特征：首先，它以一个群体的形象出现；其次，这个群体是陶醉的；再次，这种群体陶醉表现为对社会规范的放肆，而社会自身在很大程度上如果说不是鼓励了这种放肆，至少也容忍了这种放肆。

“狂欢节”典型地体现于1969年8月16—19日的“伍德斯托克音乐艺术赛会”。来自美国各地的30多万白种青年人云集纽约州贝瑟尔的卡茨基山，在那儿度过了四天的快乐时光，听音乐、跳舞、吸大麻，奇装异服或赤身露体，实践他们的“生

活方式”。这种场面，令人想起《浮士德》里的瓦尔普吉斯之夜——众魔女在哈尔茨山顶举行的欢会。如果不是天气恶劣和供应困难，他们可能宁愿一辈子都呆在卡茨基山，而不是短短四天。他们其实不必去卡茨基山过狂欢节，因为整个60年代就是一个被大大延长了的狂欢节。

俄国文学批评家米哈伊·巴赫金在对拉伯雷作品中展现的民间节日场面进行分析时，对“狂欢节”包含的政治意义进行了解说。在这种类似酒神狂欢的节日中，一切在平日必须恪守的规范和秩序失去了约束，人们可以放肆地笑、嘲弄、大吃大喝、跳舞、调情、说平时不敢说的话、做平时不敢做的事等等，而一当狂欢节结束，一切又回复到规范和秩序。巴赫金分析的狂欢场面发生在中世纪。无疑，这是一个由宗教权威和世俗权威双重约束的规范严酷的时代，但即使这样，无论是宗教权威还是世俗权威都容忍这一年一度的民间狂欢节的存在，甚至参与进来（如教士的盛宴场面），按巴赫金的说法，它因此构成了另一个世界，一个与秩序世界平行但又截然不同的世界。巴赫金提请我们注意这种“双世界性”，因为忽视或低估这一点，就有可能扭曲欧洲文化历史发展的画面。巴赫金提取了狂欢节的三种表现方式：

1.仪式表演：狂欢游行，集市喜剧表演。

2.喜剧性的文字创作：用拉丁语和土语即席创作的口头和书面的戏谑。

3.不同文类的粗话：诅咒、咒骂，流行的夸口话。[1]

在狂欢节中，这三种方式融合在一起。它们以幽默表达出一种

〔1〕 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, p.5.

自由的放肆。节日的意义正在于它是从日历中孤立出来的日子（“给定的日子”）。巴赫金说：“幽默的形式和幽默的表演所组成的不受约束的世界对立于中世纪宗教文化和封建文化所具有的官方的严肃的腔调。尽管表现方式各个不同，但狂欢型的民间节庆，喜剧性的仪式和崇拜，小丑和愚人，巨人，侏儒，玩杂耍的，以及大量的丰富多彩的戏谑作品——所有这些有一个共同点，即它们属于同一种民间的狂欢的幽默文化。”[1]为更详细说明这一点，巴赫金几乎以重复的字眼继续写道：

> 它们明显区别于官方、教会、领主、政治的严肃的礼拜形式和庆典。它们在官方、教会和政治的世界之外展示了世界的另一面，人和人际关系的另一面；它们在官方体制之外建立了第二个世界，第二种生活，中世纪的人都或多或少地参与了这个世界，他们每年都在给定的日子里到这个世界里生活一段时间。[2]

也就是说，“在狂欢节时间内，生命只服从于它自身的法律，即它自身的自由这道法律。”[3]但狂欢节的意义还不止是生命的自由和放肆，它还具有社会的和政治的意义：

> 在狂欢节时间内，等级制的所有条条框框都被搁置在一边，这具有独特的意义。在官方宴会上，官衔级别是一望便知的，每个人都佩戴着标识自己的职业、级别和业绩的东西，按各自的地位入座。这是将不平等予以神圣化的

[1] Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, p.4.
[2] Ibid., pp.5—6.
[3] Ibid., p.7.

过程。与此相反，在狂欢节中，所有人都是平等的。在这个时候，在城镇的广场上，那些平日被等级、财产、职业和年龄彼此分隔开的人们无一例外地进入了那种独特的自由自在的、亲密无间的接触。[1]

狂欢节因此具有“再生”的意义，是人际关系在脱去地位、职业、财产和年龄差别的硬壳后的再生。里夏德·范迪尔门说：“狂欢节的活动也不以教堂、市政厅及同业公会为起点，而是从广场、民众汇集的地方走进和‘占领’每个街道和建筑。在这个全城的节日里，‘民众’扮演着小丑，举办了一个把公共秩序搁置在脑后的‘颠倒世界’的节日。”但这种象征意义在政治上又存在一个不利的方面，即它意味着周而复始。狂欢节是日历上固定的有限的几个日子，在这几个日子里，人们处于半幻想、半现实的自由状态中，然而一旦节日结束，斋期来临，等级制的一切又恢复了，直到下一个狂欢节。狂欢节类似亚里士多德在《诗学》中所说的“宣泄”，它在一个给定的时间（节日）和一个给定的地点（集市广场）把一年中存留下来的积怨、仇恨、隔阂和人性中本有的破坏欲及对放肆的渴望以无害的方式宣泄掉，然后带着趋于平静的心重新进入日常的等级制社会。这是社会进行自我净化的方式，是一种群体的心理疗法。《诗学》第五章以少量文字谈到了喜剧：

喜剧模仿低劣的人；这些人不是无恶不作的歹徒——滑稽只是丑陋的一种表现。滑稽的事物，或包含谬误，或其貌不扬，但不会给人造成痛苦或带来伤害。[2]

---

[1] Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, p.10.

[2] 亚里士多德《诗学》，第58页。

因此，貌似放肆的节日狂欢不仅不会造成真正的伤害或痛苦，甚至，经过这种无害的宣泄，内在的破坏性因素反倒获得了净化。这对等级制来说并非坏事。实际上，教会和领主不仅容忍、而且乐于看到这种民间节庆。这是封建等级制何以如此稳定而漫长的原因之一。巴赫金为我们揭示了中世纪以及文艺复兴时期“两个世界”的存在事实，但他却倾向于将这两个世界置于两个互不搭界的平行的平面。他反复表述这种观点：“在狂欢节时间里，对等级制的暂时悬置，无论是理想的悬置还是实际的悬置，都产生了一种人与人之间交流的独特形式，而这在日常生活中是不可能的。”〔1〕问题是，这两个平面之间可能会发生某种程度的彼此渗透，例如焚烧用秸秆扎成的大人物模拟像曾是民间狂欢节一个经常性的表演节目，但它现在已成为一种日常戏剧；此外，民间狂欢节庆也不一定外在于等级制，它谨慎地遵守某种口头约定和相沿成习的规则，例如它对仪式程序的强调。

巴赫金对民间狂欢节有一种乌托邦式的幻想，这源于他写作《拉伯雷和他的世界》时的政治状况（斯大林时代）。从某种意义上说，它是一部讽喻之作，而它发表在 1965 年，并于 1968 年第一次以英文版在美国出版（麻省理工学院出版社），则与那个时代西方中产阶级大学生造反运动构成某种默契。可以说 60 年代的学生运动是一个被大大延长了的狂欢节，它在等级制世界之外，建立了另一个世界，一个有其特有的语言风格和生活方式的自由自在的世界，一个从中产阶级大学生彼此友爱和团结中带来人群陶醉感的世界，而且这个世界并没有自我封闭起来，而是一点点向等级制世界渗透。

不过，另一方面，它只是某个阶层的某个年龄群体的狂欢

---

〔1〕 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, p.10.

节，并不致力于社会所有人群的普遍融合，相反，它拒绝社会，却又谋求改变社会。也就是说，它要将狂欢节从节日状态转化成日常状态。这就使它与社会的“法律和秩序”发生了冲突，但同时又恰恰因为它采取的是狂欢节形式，即口号、标语、粗话、讽刺、静坐、示威、象征性占领和象征性街垒战这些不致造成真正肉体伤害和痛苦的戏谑方式，法律和秩序对它也无可奈何。

巴赫金所谨守的狂欢节与日常生活之间的界线，被60年代的中产阶级大学生逾越了。通过把日常生活节日化，或把狂欢节日常化，中产阶级孩子们就把狂欢节的因素悄悄带进了日常生活，导致日常生活的秩序感的瓦解。然而，这种不是发生在狂欢节的狂欢具有内在的也因此大得多的损害性，即它把狂欢节的一些因素带入日常生活，通过搁置价值判断，造成日常生活得以建立于其上的传统价值及生活方式的瓦解。实际上，当60年代运动结束后，人们发现自己进入了一个被称为“后现代”的时代，而这个时代正是一个被每日化的狂欢节，它具有巴赫金所定义的狂欢节的全部三种形式：

> 1.仪式表演：只要你有兴趣，随时可以与一些同样穿着狂欢节般服装的人招摇过市，甚至可以随时举行一次波希米亚式的政治游行，等等。
>
> 2.喜剧性的文字创作：你可以用任何一种文字进行口头的和书面的戏谑创作，从早已死掉的拉丁文一直到不久前才发明可目前已奄奄一息的世界语，无一不可用，甚至可以用只有十来个人看得懂的某个印第安部落的土语创作一本达十卷本之多的幽默小说，没准哪个对少数民族文学或人类学感兴趣的出版社还会鼎力出版，等等。
>
> 3.不同文类的粗话：几乎谁都在以某种方式说粗话，

从妙龄女郎，一直到遇到麻烦事时的总统，更别提充斥书店的几乎每页都有“fuck”、“shit”字眼的大量小说，等等。

一旦狂欢节失去了节日的特征而成为每日状态，它就引发不出“笑”来。这就像战争这类事件，如果偶然发生一次，肯定会使我们对生命产生极大的怜惜，但如果天天都是战争，那我们就会感到生命是无所谓的，想象力和道德感双双归于迟钝，就像巴勒斯坦的老太太拎着买菜的篮子若无其事穿过激战中的耶路撒冷街道。当狄克斯坦在1967年那次进军五角大楼的游行后突然产生某种没有意义的年复一年的重复感时，他的感受就与此类似。他不明白，现代主义的含义正是避免重复，无论文学现代主义，还是“街头现代主义”。它有一种创新强迫症，倾向于冲破规则，不断试验新的可能性，直到最终成为“一只泼光了水的空碗”。

在法律的模糊地带

再回到1968年。如前所述，60年代运动的一个狡黠之处，是倾向于形式反抗，以形式的膨胀来造成一种浩大的舆论声势和道德声势，达到通常情况下需要以实质性革命才能达到的政治目标。造反大学生并不反对民主制度，而是反对未能体现这种制度的法律。对他们来说，“要促进对民主制度的服从，最好的方式，或许是惟一的方式，是不服从那些法律”[1]。黑人民权运动领导人马丁·路德·金在《寄自伯明翰

〔1〕 David Spitz, “Democracy and the Problem of Civil Disobedience”, in J. Alan Winter, Jerome Rabow and Mark Chesler, eds., *Vital Problems for American Society*, New York, Random House, 1968, p.258.

监狱的信》中以是否符合“道德”来区分“公正的法律”和“不公正的法律”：“有两种类型的法律，有公正的法律与不公正的法律。如果是公正的法律，我会率先提倡服从它。人们不仅有法律义务而且有道德义务来服从公正的法律。另一方面，人们有道德义务不服从不公正的法律。我赞同圣奥古斯丁的这种说法：‘不公正的法律根本不是法律。’”[1]

这就意味着，在理想的民主制度与具体的通常受制于某种特定历史条件的法律之间，存在着巨大的空间。造反大学生充分利用了美国宪政本身的特征：一方面，“正当程序法”以一种严格而又繁琐的形式主义，限制、迟滞了政府的权力，另一方面，以自然法为基础的实质性宪法权利（自由权、平等权等）在文字上又显得过于笼统和简约，留下了宽泛的阐释空间。这些不确定的空间，正是法官行使自由裁量权的地方。哈特在评论英美法系的这种特征时将其称为“法律的空缺结构”（open structure）：“法律的空缺结构意味着存在着这样的行为领域，在那里，很多东西需留待法院或官员去发展，他们根据具体情况在互相竞争的、从一个案件到另一个案件份量不等的利益之间作出平衡。”[2]

而60年代联邦法院充满了自由主义风气。大法官们利用司法审查权，将众多限制言论自由和种族平等的立法裁定为“违宪”，为言论自由和种族平等提供了宪法性保护。伯纳德·施瓦茨总结60年代联邦法院的业绩时说：“最高法院尽管没有采纳布莱克和道格拉斯大法官所主张的言论绝对自由的观点，但它逐渐将重点放在言论自由作为一种优先权上，牢固地竖立

---

〔1〕 Martin Luther King, Jr., "Letter from Birmingham City Jail", in DeConde, Rappaport, and Steckel, eds., Patterns in American History, Vol.II, p.538.

〔2〕 H.L.A.哈特《法律的概念》，张文显等译，中国大百科全书出版社，1996年，第134页。

起宪法第一条修正案的‘首要地位’。公民把街道等公共场所作为公共论坛加以利用的权利被扩大为使用其作为民权抗议示威地点的权利。对公共官员和社会著名人物行为的大多数批评从诽谤法中被剔除出去。出版自由得到了扩大。新闻检查法被否定了。以淫秽为名压制出版的权力受到了很大限制。甚至对国家安全的强烈呼吁都不足以使这种反对过去的限制的倾向让步。”[1]

最高法院对言论自由的宪法支持，与最高法院本身的性质有关。尽管最高法院的大法官们是一群精英人物，但获得大众的支持是其合法性的来源之一，而其合法性的另一个来源是历史的，即宪法对自由权和平等权的许诺。因此，即便是就个人成就而言，大法官若想在美国宪法史上留下青名，是看他是否能以宪法为依据扩大个人自由，而不是相反，限制个人自由。萨缪尔·克里斯诺夫在 1968 年谈到最高法院与公民言论自由之间的关系时说：“就言论自由而言，最高法院与公共舆论之间的关系涉及的不是一个而是三个因素：对最高法院本身的支持，对言论自由本身的支持，以及这些支持模式的动态互动。”[2]对最高法院本身的支持，是它被认为是宪法权利的最终维护者和解释者，而 60 年代的大众舆论显然比历史上任何时候都更加支持言论自由，在这种动态的互动中，最高法院里的“高度自由主义”自然就压倒了其内部的保守主义。宪法的权利法案的实施，在以前的时代里一直是以一种缓慢的、范围有限的而且时常出现逆动的方式进行，但到了 60 年代，公民的权利意识的觉醒，使他们突然看到权利法案中包含了更大的

---

〔1〕 伯纳德·施瓦茨《美国法律史》，王军等译，中国政法大学出版社，1990 年，第 260 页。

〔2〕 Samuel Krislov, *The Supreme Court and Political Freedom*, New York, The Free Press, 1968, pp.214—215.

历史可能性。他们要求宪法践行它的许诺。公民的权利之门以前只被启开一条小缝，如今被敞开了，一个尚未被探索的巨大空间呈现在公民的眼前。

60年代运动（无论民权运动、反战运动，还是大学生造反运动）正是对法律的这种模糊地带的探险，而这些探险非常成功，尽管不能说在每一点上都成功。甚至可以说，60年代造反运动是在宪法权利法案的保护下对众多“空缺”的一步步试探和逾越，从而扩大了法律的空间。这也是法律的新边疆时代。这就不难理解，为什么60年代这个似乎无法无天的时代却是宪法（尤其是修正案第一条、第五条和第十四条）被引用得最频繁的时代，触犯规则的大学生也往往以宪法为依据在法庭上为自己行为的合宪性辩护，而一旦某次无罪判决生效，那根据判例法，就有可能成为判决类似行为无罪的法律依据。

这就像60年代初肯尼迪政府的新边疆政策，突出一种探索和创新的热情。假如说肯尼迪政府致力于在外交事务、政府作风和国内问题上开拓新空间，那可以说，造反大学生也具有文化领域和生活方式方面的新边疆精神，致力于在文化和生活方式领域开拓新的空间和可能性。我引述一段肯尼迪1960年初在全美新闻俱乐部发表的那篇激烈反对“总统职权有限观念”的演说，他强调总统职位的性质要求总统本人置身于战斗最激烈的场合：

> 要求他热情地关怀他所领导的人民的命运，要求他一心一意地为他们服务而不怕招致他们暂时的不满……（要求他）随时准备行使他的全部职权，即全部已有明文规定的和某些未经明文规定的权力。[1]

〔1〕小阿瑟·施莱辛格《一千天》，仲宜译，生活·读书·新知三联书店，1981年，第41页。

"某些未经明文规定的权力"，这就是法律的模糊地带。肯尼迪政府与造反大学生具有的相似点之多，恐怕会使人对造反运动有另一番理解。谈到肯尼迪政府时，小阿瑟·施莱辛格评论道："这是在美国的天真无邪的年代趋于结束时成长起来的第一代人。他们并不沉溺于作为迷惘的一代。他们带着这种或那种心情去探索——如果不是探索自身，就是在这个动荡不定的世界中探索出一个静止点。对于年纪太小没有参加大战、年纪太小回忆不起清贫年代的一代人，对于除了骚乱以外再没有其它经历的这一代人，他们的处境要更糟一些……在过去与现在之间，在'有组织的人'与无政府主义者之间，在守旧派和垮掉的一代人之间，就需要有一种生活的方式、一种自主的办法。"〔1〕

这是在"中间"地带自主寻找突破，充分利用法律的模糊性，但谨慎地留在刑法这一边。对没有明文规定、或即使有明文规定但违反并不导致严重惩罚的"模糊规则"与明文规定、违反必究的成文"法律"之间的区别，60 年代造反大学生有非常专业的分辨力，所以才采取象征性造反（如政治大话、脏话、标语、游行、示威和象征性街垒战），而实质性造反（如政治密谋、武装起义和动刀动枪的街垒战）则可能导致法律制裁。

实际上，法学院本身就是一个高度自由主义的地方。据韩南·瑟尔文和华伦·哈格斯托姆对 1964 年底到 1965 年初伯克利大学生的统计，从新左派大学生所在院系看，呈现出这种具有说服力的比例：在"应用社会科学（社会福利、犯罪学等）"，有超过 63% 的男生是"高度自由主义的"（女生为 45%），"社会科学（政治学、社会学等）"是 63%（女生为

〔1〕 小阿瑟·施莱辛格《一千天》，仲宜译，生活·读书·新知三联书店，1981 年，第 35 页。

34%),"人文(文学、哲学、历史、古典学等)"是62%(女生为34%),"生命科学(医学和生物学)"是41%(女生为35%),"物理科学(和数学)"是39%(女生无统计),"工程和其它应用物理学"是30%(女生无统计),"教育学"是29%(女生为23%),"商业管理"是24%(女生无统计)。[1]从这种由"应用社会科学"到"商业管理"的递减比例中,很容易看出激进主义能量的分布状况。补充说明一点:在上面各个专业的统计中,"高度自由主义"的女生的比例都低于男生。虽然可以把这种现象解释为大部分女生对政治运动缺乏热情,但从美国妇女史看,一直被排斥于政治领域之外而以"嫁个好男人"为人生目标的妇女能有这一比例,已经相当惊人了。实际上,妇女日后全面参与社会政治生活,与60年代的女大学生的"抛头露面"有极大关系:她们与男大学生肩并肩走在游行示威的队伍里,宣布不再接受传统和体制派给自己的角色。

另一方面,就各院系教师的政治倾向看,也呈现出类似的比例。[2]此外,由于法律是一门非常专业的学科,法官、律师等所谓法律从业人员大多来自法学院,他们同情新左派运动和民权运动的立场也就可想而知,而且,自美国有了宪法开始,法官和律师的角色似乎一直就是延迟或抗衡政府的权力,保障公民不受政府的无端侵害。正是他们一次次把被捕学生从地方检察官(制度的维护者)手里拯救出来,免于法律惩罚:在几乎每一次大规模造反行动中,警察都逮捕了成千上万因游行、示威、烧征兵卡、占领教室、进行街垒战而被认为触犯法律的大学生,但大多很快在法庭上获释。

仅以美国联邦最高法院为例,来说明法律界的这种高度自

[1] Seymour Martin Lipset and Sheldon S.Wolin, eds., *The Berkeley Student Revolt*, p.512.

[2] Ibid., p.483.

由主义。60 年代联邦最高法院是由首席大法官厄尔·沃伦和大法官威廉·布伦南等一些自由主义法学家控制的，被称为联邦最高法院历史上最自由主义、最激进的“沃伦法庭”。在一系列诉讼案中，他们对宪法权利法案进行了自由主义的解释，屡屡以“违反宪法精神”驳回地方检察官的起诉，维护了被起诉人应享的宪法权利。如以宪法修正案第一条保障的“言论自由”裁决对色情物品的禁止、管制和惩罚为违宪，以同样的名义使焚烧国旗者、发表煽动性演讲的人免于司法追究，以修正案第五条确保司法程序公正，以修正案第十四条保障的公民平等权利维护 1965 年国会通过的民权法案和赞助行动。法律界的这种高度的自由主义，使共和党保守主义政治家非常恼火。1961 年艾森豪威尔总统卸任时曾感叹自己在任期内犯了两个错误，均与联邦最高法院有关，其一是任命了沃沦为首席大法官，其二是任命了布伦南为大法官，而他们给法律界带来了一种“司法激进主义”。[1]

与联邦最高法院的司法激进主义相始终的，是 60 年代白宫的政治激进主义，它主要表现为 1961—1968 年前后两届民主党总统的一些关键政策，如肯尼迪的“新边疆”和约翰逊的“向贫穷宣战”、“大社会”等等。正如艾森豪威尔一样，后来入主白宫的共和党保守主义总统们，如尼克松、里根和乔治·布什，都对联邦最高法院的自由主义法官们颇为不满，说他们违逆了“人民”的意志（引号为德沃金所加，说明他对共和党保守主义者心目中的“人民”概念持充分的警觉）。尼克松上台后，便决定扭转 60 年代的“沃伦法庭”的自由主义，使最高法院朝右的方向转，而且，他在这么做时，丝毫不加掩饰。沃伦退休后，尼克松立即任命华伦·E.贝格接替他为最高法院首

〔1〕 罗纳德·德沃金《自由的法：对美国宪法的道德解读》，刘丽君译，上海人民出版社，2001 年，第 6 页。

席大法官，而此公在法律界一向默默无闻，倒是在政界混过一阵，在1952年为共和党推举艾森豪威尔为总统候选人和尼克松为副总统候选人出过力。

当然，法律界的“高度自由主义”还只说明了问题的一个方面。为进一步说明我在上面强调的造反大学生为利用法律本身的“空缺结构”来保护自己而采取形式的或象征性的造反这个观点，我再引用几组统计数字。这是格林·里昂斯在伯克利大学生造反运动爆发两周后对618名参与示威的大学生的问卷调查（有些学生对部分问题没有作答，所以百分比相加之和不一定等于100%）。在他提出的诸多问题中，以下三项与这里讨论的问题有关，即参加运动的次数与革命坚定性之间的波动关系。兹列表于下：

（1）问：“在示威前，你愿冒被捕和被学校开除的险吗？”

回答 次数	否	可能	是
综合统计	48%	37%	15%
初次参加者	59%	32%	9%
屡次参加者	39%	41%	20%

（2）问：“谈判破裂后需再次举行示威，你愿冒被捕和被学校开除的险吗？”

回答 次数	否	是
综合统计	40%	56%
初次参加者	44%	51%
屡次参加者	37%	62%

（3）问："示威后，你是否还愿冒被捕和被学校开除的危险？"

次数 \ 回答	可能	是
初次参加者	23%	41%
屡次参加者	15%	37%

还有两组可作为辅助性说明的统计数字：

（4）问："你参加过 10 月 1 日行政大楼静坐吗？"

次数 \ 回答	是	否
综合统计	41%	58%
初次参加示威者	35%	64%
屡次参加示威者	47%	52%

（5）问："你参加过最后一次静坐吗？"

次数 \ 回答	是	否
综合统计	70%	30%
初次参加者	68%	32%
屡次参加者	72%	28%

（引自 *The Berkeley Student Revolt*，第 522—524 页）

这些统计数字充分说明了这一事实：参加示威次数越多，越不担心被捕和被学校开除。胆量是与冒险的次数成正比的，

尤其是当每一次冒险事后都被证明是安全的时候。每一次参加示威，都是对法律的模糊地带的一次试探，若试探成功，则下一次参加者会更多，于是又进一步试探，如此再三，直到冒险地穿过所有模糊的空间，碰在法律的明确界墙前才止步。

第3组数字显示出一种情绪变化，即对一再举行而又没有效果的示威的失望，因此屡次参加示威的大学生反倒比初次参加示威的大学生态度上更消极一点。在这里，厌倦而不是胆量是一个主要因素。对一场以群体为形式的运动，关键点在于始终维持“群体”的存在。若群体消失，只剩下“一小撮”，那很容易被反对势力抓住把柄并迅速予以击破，而若要维持“群体”，就必须使它始终充满热情。日复一日的没有效果的游行最终会使游行者产生厌倦感。这正是政府暗中希望的。对任何性质的政府而言，武力镇压都是最终迫不得已采用的下策，因为这危及到它自身的合法性。如果示威者因自身的厌倦感而使示威难以为继，那对政府再好不过。合法性危机反倒抛回了示威者一方。

政府之所以没有对60年代运动立刻采取措施，而是任凭它延续多年，可能基于这一考虑，即示威者不可能永远保持不衰的热情，经过一段时间，肯定会懈怠下去。与其说第3组数字显示的是屡次参加示威者比初次参加示威者顾虑更多，还不如说他们对示威的兴趣在衰退。日复一日的示威，和任何不断重复的东西一样，会让人厌倦。对那些持续几个月、甚至几年的示威运动来说，尤其如此。人天然地容易厌倦，这与想象力对新奇感的要求有关。从这里也可以看出60年代运动对戏剧性的偏爱。为了能鼓舞和保持群体的士气，运动的领导人或组织者就必须不时创造一些充满革命气氛的情景，或搞出一些出乎意料的事件，或暗中散布一些令人想入非非的谣言，来经常刺激示威者有可能变得衰退的想象力和热情，或确保其想象力和热情不移向别处，否则就不太可能在如此长的时间里把如此之多的示威者像一个集体似地牢牢团结在自己身边。

不断越出边界，先越出一小步，再越出一小步，使边界一步步往后退，这对60年代造反者来说，是一出出充满刺激的戏剧。刺激，但不用冒太大险。黑人民权运动也利用了法律的模糊性：例如，先是数个黑人在白人餐馆就座，店主若容忍，则移师到另一家白人餐馆。若店主叫来警察以“平等但隔离”为由逮捕他们，则马上又出现另外几个黑人，静静坐在刚空出来的餐桌前，等待被捕，而已被捕的黑人则又被法院判定无罪。如此循环往复。实际上，无论是早期的黑人民权运动，还是大学生造反运动，都从甘地“非暴力不合作”和梭罗“公民不服从”中获得了充分的灵感。“非暴力”的含义是不抗拒执法，而“不合作”和“不服从”则是以消极的、静态的方式来违法。金博士说：“要违反那些不公正的法律，就必须做得既公开，又细心，并情愿为之接受惩罚。”[1]例如占领教学大楼，“占领”本身是违法行为，但占领者并不暴力反抗执法者，相反，他们处处显示自己是无害的角色。

此外，对一些处于法律边缘的行为，法律也难以界定。例如在政府大楼前静坐：法律没有明文规定可以在政府大楼前静坐，但也没有明文规定不准在政府大楼前静坐。或者，即便有明文规定，但法律不可能穷尽一切可能的情况，首先因为立法者不可能预测一切可能出现的情况，其次因为语言（哪怕是法律语言）本身就具有不确定性。哈特从语义分析的角度谈到法律语言的不确定性时说：“就立法而言，我们把空缺结构作为人类语言的一般特征提出来了；边界上的不确定性是在有关事实问题的任何传递形式中使用一般分类语言都需要付出的代价。像英语这样的自然语言如此使用时就不可避免地成为空缺

---

[1] Martin Luther King, Jr., “Letter from Birmingham City Jail”, in DeConde, Rappaport, and Steckel, eds., *Patterns in American History*, Vol.II, p.539.

结构。”[1]这导致了一个结果，即众多的法律问题最终成了语言问题，而语言又是不确定的，有其模糊的边界，只得留给律师和法官自由发挥了。

当然，必须有一个前提，那就是这个社会必须是法制社会。法律为明文禁止的各种违法或犯法行为提供了可预期的惩罚，使违法或犯法者预先知道面临怎样的后果。在专制社会，静坐难以成功，因为政府的反应具有不可预期性——它可能不依法办事。

对静坐者及其他消极抗议者施以严重的肉体惩罚，会危及惩罚者自身的道德感，并使社会舆论和公众的同情心偏向抗议者，如马丁·路德·金博士在《寄自伯明翰监狱的信》中所说，非暴力的反抗者必得通过不合作及抵制行动表达自己的抗议，然而他要认识到，这些行动本身不是目的，而只是唤醒对手道德耻辱情感的手段。这已经把非暴力不合作和不服从的策略性说得相当明白了。可是，另一方面，不进行严重的肉体惩罚，又不可能制止这种反反复复的抗议。球被抛在法律一边。

法律的这种进退维谷，使政府只能处于无所作为的等待状态。等待对政府不利，因为它可能因此被保守派指责为“缺乏效率”，但对抗议者来说，也是一步险棋。在等待中，大众舆论和大众同情心可能会发生“偏移”，使公众对政府产生不信任和怨恨。但长时间的抗议活动又干扰了正常的社会生活，使公众可能暗中希望政府采取措施恢复秩序。政府与抗议者像两个非常有耐心的对弈者，都在等待对自己最有利的时机。

但在最终摊牌前，从法律上说，政府的反应仍可预期。若突然以暴力方式对付“非暴力不合作”，则政府会立刻陷入可怕的政治和道义灾难，反倒给对手帮了一个大忙。“非暴力不

〔1〕 H.L.A.哈特《法律的概念》，第127页。

合作”是一种让政府不知所措的策略：它把人的身体静态地、无害地呈现在公共场所。于是，在这个因身体的静止而使时间似乎也处于静止状态的肃穆空间中，人的形象被放大了，给对手和旁观者造成一种视觉上的因而也是道德上的震撼：你可以朝火线那一边的敌人毫不犹豫扣动扳机，但如果这同一个敌人以人的形象无害地出现在你眼前，你可能会在扣动扳机时油然而生一种犯罪感而变得犹豫起来。

萨特在谈到德军占领时期巴黎地下抵抗运动遇到的道德危机时说（他谈到报上登出的一幅照片，上面是一个德国军官在塞纳河边的旧书摊看书）：“肉眼的视野更广阔：摄影师看到几百个法国人在几十只书箱里搜寻，同时看到一个德国人，在这个太大的背景里他显得渺小，单独一个德国人在寻觅一本旧书，他是一个构想家，可能是一个诗人——总之是一个无害的角色。在街上散步的德国士兵无时不向我们显示的正是这一无害的面貌……当他们彬彬有礼地拦住我们，向我们问路时，我们更多感到的不是仇恨而是不自在；说白了，我们不自然。我们想起自己下给自己的不容改变的命令：决不同他们说话。但是，面对这些迷路的士兵，一种古老的助人为乐的人道主义精神在我们身上复苏了，另一个上溯到我们童年时代的命令要求我们对别人的困难援手相助。”[1]接着，他谈到下面这个典型情境：

> 圣日耳曼街上，有一次一辆军车翻倒在地，把一名德国上校压在车下。我看到10个法国人赶上去把他救出来。我确信他们都仇恨占领者，两年后他们中必定会有几个人成为法国国内抵抗力量成员，在同一条大街上向占领者开火。不过当时又是怎么一回事呢？这个压在自己汽车

[1] 萨特《占领下的巴黎》，施康强译，见郭宏安编《那天夜里我看见了巴黎》，中国社会科学出版社，1993年，第372—373页。

底下的人不是占领者吗？该怎么办呢？敌人的概念只有当敌人和我们之间隔着一条火线时才是坚定、明确的。[1]

60年代虽也充满政治仇恨，但大多数人的道德状况基本上还是这样，甚至，连准备把新当选总统肯尼迪用7只雷管炸得粉碎的刺客理查德·帕夫利克在引爆雷管的一刹那，竟因看到肯尼迪的夫人和女儿突然出现在肯尼迪身边而放弃了计划，因为他“突然想到不愿在他妻子或孩子们的面前杀死他，决定以后再干”。[2] 这种延误，使他失去了机会。几天后他被捕了。

静坐也会产生这种道德效果。几乎没有一个警察会为自己棍打静坐学生而感到高兴。资产阶级的人道主义赋予身体一种尊严，也就使对身体的直接毁坏行为染上了犯罪感。我们可以看到，在废除死刑或以电椅、注射等方式取代绞架、子弹等方式的背后，就隐含着这种犯罪感。表面看来，这是以文明的杀人方式取代野蛮的杀人方式，其实是以间接方式取代直接方式，因为间接性可以使行刑者尽可能免受道德上的内疚。一些人道主义者认为电椅和注射可以使被处死者不那么痛苦，但痛不痛苦只有受刑者自己知道，何况，一颗瞬间击入致命部位的子弹可能比电椅和注射给受刑者带来更少的痛苦，因为后者把死刑变成了一种拖沓的仪式。此外，在电椅和注射的情形下，死刑犯将在一个被厚玻璃隔开的小房间里孤零零地死去。

关键在于电椅和注射所体现的美学原则。这不仅指行刑方式的“干净”（没有血迹）和“距离”（行刑室被玻璃墙隔开），而且指被皮带固定在椅子上的身体到死的时候都在行刑者幻觉中保持着一种睡眠状态，因而就好像不是行刑者处死了死刑

[1] 萨特《占领下的巴黎》，施康强译，见郭宏安编《那天夜里我看见了巴黎》，第373—374页。

[2] 小阿瑟·施莱辛格《一千天》，第85页。

犯，而是死刑犯自己死去了。死刑方式的改变因此主要不是为死刑犯考虑的（表面却好像是这样），而是为行刑者可能产生的犯罪感考虑的。以这种干净、被隔开的美学方式处决一个人，会使行刑者的犯罪感得到缓解。我们甚至可以从纳粹集中营的毒气室看到这种美学原则的影子。

60年代造反大学生充分利用了这种犯罪感，采取静坐的方式，以身体的静态的或无害的呈现，使警察无可奈何。静坐是一种相对安全的方式，在突破这个限度后，大学生又尝试占领校园。1964年末伯克利的造反学生就曾占领行政大楼，而当1967年SDS于马里兰召开全国代表大会时，决定次年春占领一所名牌大学。“此乃革命，”《哥伦比亚大学的反叛》一文的作者描绘道，“如果能显示一群组织得相当好的大学生能在数日内实际夺取一所名牌大学，那没有一所大学可确保自身无虞。”[1]哥伦比亚大学被定为首选目标，理由是该校久负盛名，是长春藤联校，地理上又位于纽约，此时正因扩充校园而与西哈莱姆社区的市民关系紧张。这最后一点，即哥伦比亚大学与其周边地区的脆弱关系，正好可被哥伦比亚大学的造反者利用。但这也是一种形式上的或象征性的占领，不仅因为占领者并不想将建筑据为己有，而且往往数日后就放弃了占领，还因为占领者始终保持着一种不反抗的姿态。他们先占领，然后等着警察把自己带走。

警察对付这种象征性占领也像对付静坐一样无计可施，要么容忍（而这解决不了问题），要么被迫采取惟一的一种办法，即用暴力把占领者拖出被占领建筑，而这又导致了大众舆论和同情心的偏移。吉特林曾谈到这么一幅报纸照片在读者中引起的道德震撼：照片上四个牛高马大的警察拎着一个瘦小的

[1] Dotson Rader and Craig Anderson, “Rebellion at Columbia”, in Walt Anderson ed., *The Age of Protest*, p.69.

占领者往警车里塞，而这个被凌空拎起来的占领者的肢体显示出极度扭曲的状态。尽管并非每个警察都牛高马大，也并非每个大学生都瘦小羸弱，但这幅有选择性的照片却把这种印象定格了：执行公务的警察在读者眼中成了暴力使用者，而那个占领者反倒成了无辜。

身体暴力最容易唤起犯罪感。其实，在这些场景中，许多静坐者和占领者都在等待着或期待着被捕，因为被捕并不是一种可怕的命运，它的后果可以预期。甚至，被捕还是一种荣耀。当一个被捕的大学生走出警察局的大门时，他感到自己比进去前更像一个男子汉，在同伴面前可以获得更多的尊敬。

即使在造反学生最极端的造反形式中，也体现出这种周密的法律考虑。我这里说的是"街垒战"。这个名称本身就显得滑稽，因为大学生并不真想进行一场肯定要承担法律后果的名副其实的街垒战，如 1871 年的街垒战。大学生的街垒战是在突破"占领校园"这个法律模糊点之后对法律模糊地带的纵深进行的探险。谈到 19 世纪巴黎的街垒，本雅明在《豪斯曼与街垒》这篇短文中有很好的分析，他说豪斯曼在第二帝国时期对巴黎街道的改造（拓宽、拉直本来弯弯曲曲、密如蛛网的狭窄街巷）的真实目的是：

> 想保证巴黎城免于内战。他想使巴黎永远无法设置街垒。路易·菲力浦带着同样的目的引进了木板铺路的办法。尽管如此，街垒在二月革命中依然起作用。恩格斯对街垒战的技术进行了一番思考。豪斯曼打算用两种方法结束这种现象。街道的宽度首先要使街垒的设置无法实现。其次，新的街道将在兵营和平民区间提供最短的线路。[1]

---

[1] 瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第 193 页。

拓宽、拉直巴黎的街道，是想从技术上使未来可能出现的街垒战失效：街垒作为一道屏障，只有挡住整个街道才有意义，但街道拓宽后，街垒的长度也不得不随之加长，而这不仅需要大量坚固的材料，而且防御正面加宽肯定会使自身兵力分散，使防御陷入顾此失彼的窘态；此外，以木板取代方石铺路，使防御者无法就地取材，因为木板缺乏足够的坚硬性，既不能作为街垒的建筑材料，也不能作为投掷武器。豪斯曼的改造措施，实际使街垒失去了军事意义。宽阔笔直的街道却非常有利于政府军队的集结和调动。由于政府军队通常装备了重武器，又一直受正规作战训练，因此更习惯开阔一些的战场。

不过，巴黎公社的无产者发誓进行一场你死我活的流血战斗，所以克服了这些技术问题，甚至比1848年的街垒（那时整个巴黎共构筑了四千座街垒）在技术上更进了一步。本雅明说："街垒被重新设立起来，而且比以往更牢固、更安全。它横贯林阴大道，常常有一层楼之高，遮盖着后面的堑壕。"[1]

即便这样，街垒也未能保护公社。公社想依托街垒与梯也尔打一场短兵相接的巷战，而梯也尔却在巴黎城外的高地上架起大炮，对巴黎城内的街垒实施远距离炮击。被拓宽的巴黎街道正好适合于炮兵观察炮击目标，修正弹道。梯也尔有榴弹炮，而公社只有步枪和火把。[2]

但1871年街垒战的1968年模仿者却只有革命的热情和想象力，而无真正进行一场革命的意志和计划，所以他们的街垒更像是一道缺乏实际军事意义的象征性屏障，是资产阶级革命写作的一种变体。1968年5月的巴黎造反者的确用石头和被掀翻的小汽车构筑了街垒，但街垒大多只有一人高或半人高。此外，它只是一个纯粹抵御催泪弹和防暴警察冲击的屏障，而不

---

〔1〕 瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第194页。

〔2〕 马克思《法兰西内战》，见《马克思恩格斯选集》，第2卷，第394—395页。

是伏在上面进行射击的阵地，因为他们深知这样做的法律后果。当索尔邦的墙壁上出现“吻你的爱人时，枪不离手”这句标语时，我们知道，这又是资产阶级革命写作的一次实践，因为爱人可能不难找，枪却肯定没有。

一幅拍摄于5月街垒战的经典照片显示了这一特征：一个头戴自行车车盔、显然是街垒总指挥的高个子大学生站在半人高的街垒后面，左手斜握着一根长长的旗杆，臂弯里抱着一个漂亮女大学生。他并没有观察街垒那边警察的动向，而是低着头在吻怀中的那个女大学生，伸长的右臂却搭在一个小个子的男大学生肩头上，这个小个子大学生脸上罩着一条挡瓦斯气体的白毛巾，露出的双眼望着别处。

这个场面让人感觉不到任何真正的危险。芝加哥的街垒更是等而下之。实际上，在芝加哥持续数日的骚乱和街垒战中，没有一个“街垒战士”死亡。街垒战就这样被形式化为一种反抗的象征，而不是反抗本身。

这场运动的象征性、形式化和法律上的模糊性，使它有可能持续数年而未受到太大的生命损失。尽管这场运动在法律上相对安全，但其旷日持久却造成了一些社会后果，如公众日常生活受到干扰，社会动荡不安，犯罪率上升（非大学生犯罪），等等，而这又进一步引发了一种不利于运动本身的反作用力。我在前面说过，黑人民权运动在1968年达到其当初制订的主要政治和法律目标后，实际已处于偃旗息鼓状态，甚至坚持不妥协的暴力斗争的极端组织“黑豹党”此时也已涣散。黑人民权运动领导者敏锐察觉到社会心理的微妙变化：社会由思变逐渐变成思定，持续数年的动荡状态肯定会在普通人内心重新唤回对法律和秩序的渴望。黑人民权运动此时从运动中抽身而出，充分显示了它的理性的目标性和策略性。

为维持运动的动力，造反大学生就要不断制造革命幻觉，使革命越来越成为不具备革命条件的即兴诗，反倒给保守派创

造了时机。1968 年后的社会大势，显然越来越有利于保守派，而且保守派充分利用了这一微妙的条件，把处于中间状态的大多数拉拢到自己一边。造反大学生于是面临着两种他们自身还未充分警觉的不妙状态：首先，运动舞台上只剩下了他们，而没有同盟者；其次，社会心理普遍渴望安定，对运动开始持保留甚至反感态度，这样他们又失去了同情者。大众舆论现在不是支持造反，而是支持政府恢复秩序。1968 年总统选举年，选民们对共和党保守主义者尼克松的支持就说明了这一点。贝茨说民主党在这次大选中的失败是个“意外事件”。其实并不意外，尽管带一点戏剧性，因为自 1961 年初肯尼迪上台到 1968 年底约翰逊任期将满，连续两届民主党政府一直未能解决国内社会动荡问题。尼克松于 8 月在迈阿密滩举行的共和党全国代表大会上的演讲通过电视和电台直播，回荡在所有美国人耳中，似乎是一个代表新希望的信息：

> 我们环视当今的美国，看到城市笼罩在烟雾和火光中。深夜传来的警笛声不时传入我们的耳鼓。我们看到美国人战死在异国他乡遥远的战场上，而在国内美国人彼此仇恨、彼此厮打、彼此杀戮……难道我们的同胞战死在诺曼底和朝鲜，就是为了今天这个结果？请听我的回答，这是从喧闹和叫嚷中发出的安静的声音，是绝大部分美国人的声音，他们是被遗忘的美国人，不是叫喊者，也不是示威者。他们不是种族主义者或者邪恶之人，像瘟疫一样席卷这片国土的恶行非他们所为。他们是黑人，他们是白人……每个美国人的头一项公民权是免于国内暴力的权力。对那些说法律和秩序无非是种族主义暗语的人，我将这样回答：我们的目标是公正，对每一个美国人的公正……这不仅是在国外恢复和平的问题，也是在国内恢复

和平的问题。[1]

似乎为了印证他对“当今的美国”的描绘似的，几天后，在民主党芝加哥全国代表大会期间，发生了大规模的街头骚乱，城市笼罩在烟雾和火光中，夜空中时时传来刺耳的警笛声，而这一切被电视转播，展现在所有美国人眼前。在这一刻，自 1933 年来（除 1953—1960）盘踞白宫达 28 年之久的民主党算是完了。11 月 5 日大选结果揭晓，尼克松当选美国总统，共和党卷土重来，而且除 1977—1980 年（民主党人卡特）外，此后 20 年一直是白宫的主人（1969—1974 年尼克松，1974—1976 年福特，1981—1988 年里根，1989—1992 年布什）。

尼克松当政之初，想利用旷日持久的社会动荡产生的人心思定的心理，实现他在竞选演讲中所许诺的“恢复国外和平”和“恢复国内和平”，他在做出这两个许诺时还保证将“体面”地做到这一切。[2]他做到了第一个许诺，但并不体面：1973 年美军从越南最后撤出的电视转播场面简直让美国人感到耻辱，他们看到直升机在美国使馆楼顶上匆匆起降，好赶在北越部队冲过来前，尽量多接走一些美国人和南越人，而美国大使手抱叠好的星条旗，茫然失措地站在那里，看着这片仓皇辞庙的灰暗景象。尼克松也做到了第二个许诺，但同样不体面：1970 年 5 月 4 日，俄亥俄州州长下令国民警卫队进入肯特州立大学，开枪打死四名学生。在场的摄影记者拍下了其中一个场面。“画面上一个女学生无比悲愤地跪在一个同伴的尸体前，简直不相信这是真的。”史学家芭芭拉·图希曼说，“自美军在硫磺岛升起星条旗那张照片后，没有哪一张照片比这张具有历史意义的照片更让人所熟知。的确，美国现在开始对自己开

[1] Norman Mailer, *Miami and the Siege of Chicago*, pp.77—80.

[2] Ibid., p.78.

战了。"[1]

关于1970年5月间国民警卫队制造的多起血案，还有一点值得注意：血案发生地几乎都在一些比较偏远和保守的中西部州和南部州（如俄亥俄、密西西比），那里不像东西海岸地区那样有大量的大学和大学生，大学生的社会基础也不那么深厚，相反，支持政府采取行动的保守主义团体倒能控制当地的舆论。选择在这样的州里开枪，可以尽量降低政治风险系数，不致引发大面积的失控和大规模的骚乱——显然，政府对此是经过深思熟虑的。

60年代中产阶级大学生起初是葛兰西主义者，后来少数人却变成了托洛茨基主义者，幻想一小群革命精英分子在资产阶级统治的核心地带突然发难，在统治阶级还来不及做出反应前，就迅速夺取政权。但这种理论仅停留在纸上。中产阶级大学生既没有起义的计划，也缺乏起义的果敢劲儿。极少数行事果敢的"极左派"在最后关头也只证明自己是一小群制造毫无意义的破坏事件的恐怖分子。

当初，中产阶级大学生大概感到自己潜在的软弱性，希望更有力、更有胆量的人来领导这场由他们自己发动的运动。在体力、勇气和决断方面，资产阶级孩子们向来对肌肉发达、敢说敢做的蓝领工人充满一种既自卑又羡慕的复杂情感。他们自己在行动意志上软弱无力，渴望获得一种野性的力量的援助，但如今又对这种力量心怀恐惧，觉得自己控制不了它，因为这些本身不是大学生的人（尤其是劳工进步党和"气象员组织"的成员）进入SDS，就会改变SDS原初的性质。理查德·弗莱克斯是SDS《休伦港宣言》会议的发起人之一，他这样评价

[1] Barbara W.Tuchman, *The March of Folly: From Troy to Vietnam*, London, Michael Joseph Ltd., 1985, p.459.

1969 年 SDS 全国代表大会，即 SDS 的最后一次全国大会：

> [SDS 已经] 走向它的创始者们初始想法的反面。SDS 最初是想避免教条、空谈、严密的戒律、派系之争、宗派作风和宗派话语的。它的目标是想为左翼建立一个基础，而这个基础又能吸引美国人民的注意。到 1969 年召开它的最后一次全国会议时，SDS 不止是跌入了那些旧左翼有可能发生的错误中，而且由于它的恶劣表现，SDS（后期）看起来就像一幅讽刺画。各自为政的、喊着各自口号的宗派以含混不清的信条为幌子，明目张胆地斗争，没有任何理性上的希望。[1]

60 年代中产阶级大学生以反叛“理智”始，以重新呼吁“理智”终。当“新左派”快要滑到“旧左翼”的老路上时，它就赶紧从这列失控的火车上跳了下来。1969 年 SDS 全国会议上的争吵，使 SDS 分裂成劳工进步党（Progressive Labor）和“气象员组织”（Weatherman），双方都宣布自己是“真正的 SDS”（尽管他们大多不是学生）。劳工进步党 SDS 和气象员组织 SDS 都致力于动员工人，甚至深入工厂发动工人。在这种情形下，仍留在 SDS 里的那些比较坚决的中产阶级大学生也预感到了危险，纷纷脱离 SDS。迈克尔·卡津回忆自己退出气象员组织 SDS 时说：“在我内心深处是极为恐惧的……我离开气象员组织是因为我害怕被杀和杀人……1969 年及 70 年代初，美国的左翼表现得很不理智……我简直害怕得要去死掉，死掉。”[2]

这种预感是对的，因为气象员组织并不热衷于像中产阶级

[1] 理伯卡·E.卡拉奇《分裂的一代》，第 278 页。
[2] 同上书，第 281 页。

大学生那样大搞文化革命，那不是他们的长处。他们是真正的行动分子，具有当初的老左派敢作敢为的风格，是一小群革命恐怖主义者。他们像 19 世纪的无产阶级密谋家那样老是想通过一些其实无伤大局的恐怖行动，诸如朝美洲银行加州某个分行的窗子里扔一枚燃烧瓶，在大街上突然掏枪向迎面走来的警察开枪，或把炸弹偷偷塞在纽约的征兵办公室，等等，来证明他们决不是闹着玩儿的，不是那些胆小如鼠、临阵脱逃的语言恐怖主义者。他们中的一些人开始着手准备进行真正的流血斗争，偷偷购买和储存武器弹药。

1970 年元旦，几个激进分子驾着一架偷来的小飞机，飞抵威斯康辛州巴德格军工厂的上空，从空中投下数枚自制燃烧瓶，虽然击中了该军工厂的发电站，却没有起火（可能插在燃烧瓶瓶口的引火绳没固定好，在疾速下落时飞离了燃烧瓶）。两周后，激进分子又以同样方式袭击了威斯康辛大学校园里的一座军事研究设施，这一次，从天而降的燃烧瓶倒是命中了目标，并起火燃烧，使该设施遭到严重损害。[1]这些富有想象力的“空袭”尽管造成了一些损坏，对运动本身却没有任何实质性的意义，反倒被政府和反对势力抓住把柄，使大众舆论有利于“法律和秩序”。3 月 6 日，当气象员组织成员特里 · 罗宾斯和戴安娜 · 奥通将一批炸弹偷偷搬进另一个成员卡西 · 威尔克森的父亲家的地下室，好储存在那里备用时，炸弹在搬运过程中却意外发生爆炸，特里和戴安娜以及另一个成员特德 · 戈德被当场炸死。

1 月 1 日的“空袭”和 3 月 6 日地下室爆炸案与 5 月 4 日肯特州立大学的开枪，其间只相隔数月。尽管俄亥俄州的国民警卫队并没有受到真正的攻击，但他们却朝站在对面的大学生

〔1〕 Paul Lauter and Florence Howe, *The Conspiracy of the Young*, p.3.

开枪了。资产阶级政府从地下室爆炸案中预感到了真正的威胁，决定尽快结束这场拖了十年的造反运动。对这一点，中产阶级父子的感觉几乎是一致的。中产阶级的孩子们本想进行一场文化和生活方式革命，因此在暴力斗争中顶多做做样子，吓唬吓唬人，而中产阶级父亲也尽量容忍他们的胡闹，显示出一个好脾气的父亲对任性的孩子的那份十足的耐心；一旦另一些人想把中产阶级孩子们的胡闹转变为货真价实的暴力对抗时，中产阶级父亲就立刻失去了好脾气。他们知道，一场内部的革命会因此变成一场外部的革命，即阶级与阶级之间的冲突。当街垒从自我内部搬到街头时，他性就重新变成了他者。

肯特校园的枪声结束了造反大学生在法律模糊地带的漫长探险。他们的形式化的或象征性的反抗终于在这个多事的春日碰在了政治的铁墙上，而这一次，政治占了上风，法律却没能挽救他们，悲剧性地应验了两年前某个怀疑论者写在墙壁上的那句不合时宜的话："半吊子搞革命，无异自掘坟墓。"

一场声势浩大、持续多年的造反运动，居然因为几声枪响，就立刻烟消云散了。随之消散的还有它大量的政治大话和激进姿态。古典意义上的革命往往是从枪响开始的，枪声使革命者对议会式道路失去了信心，转而求助于武装革命。可60年代革命本质上是一场意识革命，街垒只是他们夸大的革命意志的象征，而不是意志本身。他们在巴黎和芝加哥的街道上构筑一些毫无军事价值的街垒，不是为了以其为依托来对付政府的武装力量，而是为了营造一种浪漫的革命氛围，满足对革命的大场面的想象。这就够了。他们不想杀人，也绝对不想被杀。

激进运动不会自行宣布自己在哪一天结束。它就像古典悲剧一样有自己的第五幕。它的激进性质使它不可能以一种平庸的（即和平的）方式结束，因为既然是激进的，就不可能是温

和的，任何温和的方式都给人一种打了折扣的感觉。它必须在一场高潮中结束。它等待那个时刻的到来。除了等待，它已无所作为。它其实是在等待自己的失败。革命的想象力此时已耗尽了，再也提供不了激动人心的革命幻觉。它也明白这一点，只是期望失败得有尊严。政府也在等待于己有利的时机。它在研究社会心理的微妙的波动，在探测社会各界的起起伏伏的反应，好计算出在哪一刻、在哪里动手最合适——成本最小，效率最高，对自身的合法性损害最小。

造反大学生带着幻灭感和惨淡的记忆，重返久违的教室，走进他们一度要烧毁的图书馆，规规矩矩重新开始了学习生涯。少数大学生远离了校园和城市，跑到加拿大的森林或美国东北部的偏远山区隐居起来，但不久又陆续返回城市，伤感地发现运动的痕迹已荡然无存，而同龄人也开始变得和 50 年代冷漠的一代差不多了，似乎这场运动没有改变任何东西，是失败的革命。果真如此吗？

第 5 章

最后的革命

就其精髓而言，历史社会学是理性的、批判的和富于想象的。它追寻社会自身得以变化与延续的机制，探索使一些人类抱负受阻、同时又使另一些人类抱负得以实现的深层社会结构（不管我们是否意识到）。

——丹尼斯・史密斯

批评出现在词与物、现象与本质发生偏离的时刻。批评的目标是使词重新返回物，使现象重新返回本质。现象与本质之间的鸿沟，通常是由认知水平所致，人们陷在错误意识里，没有认识本质，也就不可能用准确的词来呈现本质。当然，也可能是由意识形态所致，人们虽认识了本质，却出于某种不能示人的政治目的而故意以错误的词语来掩盖本质。不过，还存在这么一种常见的情形，即本来受制于认知水平的错误意识却被有意表现为一种意识形态。

60 年代造反大学生的情形有些特别。他们自诩为“新左派”，但其革命事业却与左派无关。当他们真诚地自认为在进行一场反叛资产阶级体制的革命时，其实是在完成那场被延宕

了一个半世纪之久的资产阶级文化革命。“新左派大学生”借用左派的旗号好使自己的革命具有合法性，但其真正的名称还是“中产阶级大学生”。当文化领导权控制在对资产阶级充满敌意的阶级的手中时，资产阶级不可能以自己的名义来进行一场革命。于是，就发生了60年代的那个历史悖谬：以反叛资产阶级的名义来完成资产阶级自身的一场革命。

基于前面几章的论述，现在可以勾勒一下这场革命的复杂的政治地层图（请注意词与物、现象与本质的微妙的偏离或转换）：

最表层：是“新左派大学生”反叛资产阶级体制（阶级冲突）；

第二层：是中产阶级孩子反叛中产阶级父亲（代际冲突）；

第三层：是60年代反叛50年代（时代冲突）；

第四层：是东西海岸地区大城市的发达资本主义时代的文化和生活方式反叛中西部和南部地区小城镇的前资本主义时代的文化和生活方式（地区冲突）；

第五层：是资产阶级清除自身人格构成中的非资产阶级因素的革命（心理冲突）；

最深层：是资产阶级夺回旁落于贵族和左派之手长达一个半世纪之久的文化领导权（阶级冲突）。

本质上是资产阶级的革命（最深层），几经转换后，在最表层却变成了另一种性质的阶级革命。现象与本质脱钩，造成了一种社会主义革命的假象。这甚至迷惑了诸如霍布斯鲍姆这样的老资格左派史学家。他们当初提出的作为前提的命题其实非常正确：在阶级意识已经消解的发达资本主义时代，不再可能出现一场社会主义革命。但面对实际已发生的这场革命，他们又无法解释成资产阶级对资产阶级的革命，于是就草率地将

其归于“古典意义上的革命”，从而否定了自己当初的理论前提。他们没有考虑这么一种可能性，即这场革命是资产阶级的一场自我革命，是被延宕了一个半世纪之久的资产阶级文化革命的继续，其任务是从文化、情感和生活方式上消除资产阶级从历史中继承下来的非资产阶级性。

老左派理论家认为资产阶级早在 17—18 世纪就已完成其革命（霍布斯鲍姆称之为“双重革命”，即工业革命和法国大革命），革命能量已然耗尽，变成了一个心满意足的、守成的阶级。这种保守性还体现于资产阶级对传统文化和生活方式的等级制的维护。但资产阶级并不是因为意识到自身阶级利益而维护这种等级制的，它不过继承了前资本主义时代的遗产，而这份遗产对它来说其实并非恩惠，因为它无法为资产阶级自身的政治和经济体制提供合法性依据及进一步的发展空间，反倒使资产阶级成了一个有罪的、抑郁的、常常处于精神分裂边沿的阶级。因此，或迟或早，资产阶级必定为自己的政治和经济体制创造一种属于自己的文化和生活方式，并使其合法化，不仅解除长久以来的压抑，而且扩大资本主义的政治和经济发展空间。资本主义由此进入后现代与全球化时代。与老左派的观察相反，资产阶级决不是一只已挤干了的柠檬，其革命能量并没有在工业革命和政治革命中耗尽，因为文化和生活方式还没被革命性地触动。它必须完成这最后一场革命。革命能量如同欲望，可能被压抑，也可能转化成另一种东西，但不可能在获得满足前就消失。

政治冷淡与无归属感

资产阶级的人格冲突通过 60 年代革命被克服了——这一点，事后才看得出来。二十年后，洛朗·若弗兰带着欣喜的笔调写道：“多亏过去的时光，使人们才能在事件的纷繁中发现 5

月原来是未来的报喜人。5 月运动之后，合法的国家再没濒临倾覆，国家比以往任何时候都站得直，'制度'在它的基础上更巩固。"[1]这对当初的老右派和老左派都是一个莫大的讽刺，他们曾一致将 5 月运动说成是"胡闹"。

60 年代革命是资产阶级的最后一场革命，革命完成之际，也是革命热情熄灭之时。经过 60 年代，资产阶级的革命能量终于耗尽，不再可能出现一场资产阶级的革命。

贝茨说，60 年代以后，青年一代在政治上变得冷漠，和 50 年代不相上下了。他将其归因于右派势力卷土重来导致的政治高压。不过，与 50 年代不同，70 年代以后的政治冷淡更多地源自 60 年代反文化运动本身。当这场运动以文化相对主义为利器瓦解传统文化等级制和生活方式时，实际也从源头处瓦解了自身的政治热情。任何一种政治热情，无论是右的，还是左的，都发端于绝对主义的政治理念。一旦绝对主义本身遭到怀疑，热情的源头也就枯竭了。

传统的宗教和文化建立于某种相对单一、稳定而持久的民族共同体基础上，并依靠大量神话、记忆、历史、仪式等象征形式及某些似乎不言自明的普遍承认的前提，将民族共同体塑造成具有凝聚力的自足的想象共同体。而现在，这一切的基础已不复存在。不同民族—国家之间的交往，不仅使人种发生混合，而且不同的宗教和文化也日益相互影响，这就终结了各个民族—国家的宗教和文化的绝对性和纯粹性，带来了一种相对主义的思维习惯，而相对主义绝不会单单停留在一个领域，其结果是使以前看似坚固的文化等级制、传统道德体系以及其他一切貌似稳固的东西纷纷失去了当初的绝对性，被认为不过是多种文化和道德体系中的一种而已。

---

〔1〕 洛朗·若弗兰《1968 年 5 月》，第 315—316 页。

更关键的是，60年代发展了一种可被笼统称为解构主义的批评智力，即对一切体制、神话、历史写作等构成物之下的权力和意识形态的秘密运作保持一种充分的警觉，因而从文化等级制和传统道德体系赖以建立的那些基本前提中，不断发现其意识形态性。传统价值的正当性受到质疑，从内部倒塌了。

相对主义是一种现代感知方式。时代的节奏快得使人穷于应付，而空间和时间的变换令人目不暇给，这一切，从深处改变着人的传统感知方式，瓦解了文化等级制和传统道德体系得以建立和保持的那种稳定的时空感知模式。这典型地体现在电视这种电子传媒上。看电视不像看书，甚至不像看电影：看书和看电影往往有一种仪式色彩，是对某一部特定的作品（如一部小说、一部西部片）的长时间的或不间断的投入。在这段时间里，读者或观众只受一种情节或一种情绪的影响，他的体验是封闭的，排他的，也是完整的，纯粹的。可以把这种感知方式称为斯坦尼拉夫斯基式的“角色投入”感知方式。

看电视则不同，它通常不具备仪式的色彩，它是反讽的：它是一个个片断（节目），片断与片断之间可以毫无联系，也可以展示完全对立的价值观念和审美态度，而突兀地插入节目中的商业广告则不时打断、转移观众的注意力。在同一个夜晚，短短几小时里，电视可以相继提供这些彼此矛盾的节目：8点到9点半，是一部表现贞洁爱情的影片；9点半到10点，是一个有关艾滋病的谈话节目，谈话者呼吁公众理解艾滋病人；10点，新闻插播，其中既有发生在几千里外的灾荒，又有巴黎时装秀；10点半到12点，是两集电视连续剧，讲的是一个男人与几个女人之间的暧昧关系；12点后，是成人电影，屏幕上是裸露的、缠绕在一起的身体……这些节目在彼此取消和瓦解对方，前一个节目刚肯定的东西，到下一个节目马上遭到否定。一切都是短暂的，忽生忽灭的，它们激起相对主义或者虚无主义的情感。谁都有理，但谁的理由都不充分。当然，这

种感知方式是批判性的，可以将其称为布莱希特式的角色“疏离”感知方式。但不能把这种批评性想象成拒绝。实际上，在面对如此之多彼此冲突的观念和行为时，人们已养成了一种无限宽容的心态。不再会出现“舆论大哗”的情形了。

传统文化价值依托于传统社会的基本感知方式，并被教堂、学校以及其他文化机构所强化。可是，在一个感知方式已完全变样的时代，传统文化价值失去了最内在的或最个人化的基础。人们在文化和道德上纷纷相对主义化，甚至虚无主义化了。他们无法为自己所信奉的那种文化和道德辩护，知道它们并不是客观的，普适的，不过是某个特定群体的利益的表达而已。在这种情况下，他们会承认其他群体的文化和道德的合理性。既然不再有绝对主义的价值基础，那就意味着，不再有乌托邦的狂热。人们普遍患上了政治冷淡症。如果说现在还存在某种激进主义政治狂热的话，那肯定是保守主义——我指的是各类原教旨主义和民族主义，它们还顽固地残留在人们的群体潜意识里，成了政治家进行社会动员的惟一手段。

换言之，如果说60年代以后，还存在某种被普遍接受的道德哲学的话，那就是相对主义及其极端表现——虚无主义。它们使一切乌托邦和意识形态的热情从源头处就干涸了。这既包含左派的激进主义的乌托邦和意识形态，又包含右派的保守主义的乌托邦和意识形态。这正是一些保守主义者对60年代以后的文化和道德方面的变化感到不满的原因：他们指望公民充满道德热情，有责任感，但道德热情和责任感既可能塑造遵守秩序的公民，也可能反过来瓦解传统道德和责任本身，造就一批秩序破坏者，因为如今对道德和责任的理解各各不同，而且具有同等的合理性。保守主义者所说的道德和责任并不是普适的，而是意识形态的。保守主义者对当代道德状况感到不满，原因恰恰在于他们以自身阶级或集团的利益为前提来定义道德和责任。这正像激进主义左派也以自身阶级或集团的利益

为前提来定义道德和责任一样。如果承认道德和责任是多样的，而且都具有意识形态性，那就意味着它们在真理的意义上都不充分。这个结论，是60年代的伟大遗产之一。人们或许更冷淡了，但可能更公正了。

保守主义者大多陷在怀旧情绪中，对60年代以后的相对主义、虚无主义的道德状况所暗含的自由和民主精神缺乏充分的理解。所以当贝尔诊断资本主义处在越来越激烈的文化矛盾冲突中时，可能是一个误诊。资本主义通过60年代造反运动瓦解了文化上的非资产阶级性，使资本主义各个领域处在越来越同质的状态中，因而贝尔针对上述诊断提出的解决方案——即如他自称的那样，“在文化上是一个保守主义者，在经济上是一个社会主义者，同时在政治上是一个自由主义者”——必然是另一种乌托邦理论。如果贝尔不受意识形态的暗中影响的话，那么，他大可这样说：资本主义的文化矛盾越来越平缓了。

既然贝尔试图在经济上成为一个社会主义者，或政治上成为一个自由主义者，那就不大可能同时在文化上成为一个真正的保守主义者。贝尔痛感资本主义体制不同层面之间的断裂导致的冲突，想以这种三合一方式来进行调和，使资本主义在各个层面上保留最好的遗产。可是，如果说资本主义的矛盾表现为不同领域的断裂的话，那可以说，贝尔的这幅自画像正是资本主义的具体而微的缩影，因为资本主义当初也在呼唤文化上的传统价值、经济上的福利政策和政治上的自由民主。这是一种结构性断裂的人格构成和社会构成，而60年代中产阶级造反大学生想通过文化和生活方式的革命达到各领域的同一。

传统文化和道德是与传统的政治结构和传统的经济结构血脉相连的，它在历史上的稳定性和连续性源于这种政治结构和经济结构在历史上的稳定性和连续性。既然资产阶级的双重革命已使政治结构和经济结构的连续性发生断裂，又怎能指望传统文化和生活方式的稳定性和连续性？资本主义自诞生之日

起，一直到60年代，持续几个世纪的内部动荡，并不是源于它各层面之间的同一，而恰恰源于各层面之间的非同一。贵族，保守的农民，激进的工人，还有波希米亚艺术家，所有这些人，都是资本主义的异己者，而资本主义的前途取决于它技术性地消除这些人的异己性的能力。

资本主义体制并没有在60年代的运动中瓦解，恰恰相反，60年代拓展了资本主义的制度空间和容忍空间，使体制本身获得了更大的灵活性，可以把一切异己力量容纳进去，而这就技术性地瓦解了这些异己力量的异在性。假若说现代主义是资本主义各领域间断裂的文化表征，那么，随着资本主义各领域的同质化，这一征候就消失了——换言之，现代主义已丧失其历史合理性，取而代之的将是后现代主义。

对后现代的一种指责，是说它使人失去了归属感。马尔库塞对后现代文化（他称之为"后资产阶级文化"）持批评态度，说它"失去了土壤和根基，这种文化革命成了一种抽象的否定，不是资产阶级文化的历史传人"。[1]不过，他既然把"高级文化"定义为一种封建的、贵族的文化，显然就不是资产阶级的文化。与其说后现代文化不是资产阶级文化的历史传人，还不如说它不是贵族文化的历史传人。

后现代文化之所以难以产生归属感，是因为它确立了一种不同于前现代的感知方式。归属感是一个心理－历史概念，它隐含的意思，无非是归属于某种古老传统、信仰或土地的感觉。有归属感的人，内心有一种稳固的身份认同（identity），时刻感到自己与一个稳定的文化群体息息相通，是共同体的一分子。以萨亚·伯林说：

---

〔1〕 Herbert Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*, p.93.

> 保持某一特殊信仰，追求某一特殊政策，服务某一特殊目的，维持某一特殊生活方式，这样做的理由，或许最有力的理由，是这些信仰、政策、目的和生活方式是“我们的”。这就是说，我们之所以应该遵循这些教义、学说、原则，并非因为它们产生美德、幸福、正义、自由，或它们是由上帝、教会、国王、议会或某一普遍认可的权威所决定，也不是因为它们本身是好的、正确的，并因其正确性而对所有人是有效的；相反，它们之所以被遵循，只因为这些价值是“我的群体”的价值——对民族主义者来说，这些价值就是“我的民族”的价值；这些思想、感情和行为过程是好的、正确的，我通过使自己的感情、思想和行为服从于它们并使它们内化于我的思想与行为而达到完满和幸福，因为这些都是我生活于其中并与之有千丝万缕联系的特殊社会生活方式的要求，这种联系渗透到我的民族的过去和未来的生活中。换个比喻的说法，如果民族的生活是大树，我就是一片树叶，一个树上裂出的嫩枝，是生活的大树给了我生命；所以倘若我因外部环境或自身刚愎自用而与这种生活分离，我就会变得毫无目标，甚至枯萎，最多只剩下曾经历过、兴奋过的怀旧回忆。总之，惟有按本民族的生活方式来行动和发挥作用，并理解这些行动和作用的意义，才能赋予我的本质和我的所作所为以意义和价值。[1]

归属感如此之强，以致提倡“消极自由”的伯林竟成了犹太复国主义在20世纪最著名的支持者，不那么“消极”了。对他来说，地中海东岸那一条曾属于古以色列的狭长陆地，是犹太

〔1〕 Isaiah Berlin, Against the Current, London, Hogarth Press, 1979, pp.342—343.

人的民族身份感的最终来源，因为它最古老。

后现代人所感到的归属感的缺失，可能恰好说明后现代人在情感上的非后现代性，即传统的文化、宗教、习俗和土地意识虽在意识层面瓦解了，但悄悄移入了潜意识层面，并在那里暗中发生作用：它们仍可能无意识地成为后现代人评判后现代的一种尺度，一种视野。在这种意义上，归属感就是怀旧感。

可是，到底什么是 identity？埃里克森列举了一些它可能出现的场景。例如，当你走近有警卫把守的大门时，警卫会客气地让你出示“ID”（身份证件），而当一个精神分析医生说你失去了自我同一性时，他是在暗示你失去了对自己的中枢的控制，即你不能把自我的各个层面逻辑地组合在一起，以适应于群体的基本思维方式。埃里克森还就这个词的日常使用给我们提供了另一些场景，如报纸的大字标题“非洲的同一性危机”可能意味着非洲由于外来文化因素的入侵而产生的身份模糊的焦虑，而“匹兹堡玻璃厂的同一性危机”则可能意味着这家工厂正在失去其传统的工艺、生产方式和管理方式，等等。埃里克森接着写道：

> 但是，我们一旦采取历史观点，就会产生一种可能性，即我以格言形式提出的那些问题实际上是相对于稳定的中产阶级文化所提供的那种同一性。詹姆士和弗洛伊德属于工业时代初期的中产阶级，尽管他们从乡村迁入城市，或从一个城市迁到另一个城市，詹姆士就是一个移民的孙子，然而，他们的家庭和学习、他们的学术研究和临床实践即使在科学发生革命的时期都表现出道德上和理想上的高度稳定性。[1]

〔1〕 Eric H.Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, pp.24—25.

除了把“中产阶级文化”改成“贵族文化”，这整个一段话很能说明问题。尽管詹姆斯和弗洛伊德是中产阶级，但其道德和理想层面却仍然是封建传统的，正是这种传统提供了一个高度稳定的价值基础。不管他们是由乡村迁入城市，还是由一个城市迁往另一个城市，他们的家庭和学校都在再生产同一种传统，即老资产阶级珍视的那种高级文化。但现代的因素侵入进来，分子入侵似地一点点腐蚀着高级文化的核心。

詹姆斯和弗洛伊德所处的时代是一个科学革命的时代，但这个时代的文化、道德和理想层面尚未发生足以动摇处于高度稳定状态的传统价值的革命。将革命带入这些层面的始作俑者，恰恰是弗洛伊德本人，他像哥白尼一样改变了道德和理想层面的托勒密体系，而一当他推倒了多米诺骨牌的第一张牌，就别指望革命会在哪一张牌上停下来：

> 此后便不断地发生民族战争、政治革命和道德反叛，动摇了人类一切同一性的传统基础。如果我们把眼光从历史中收回来，希望在当今找到对积极同一性和消极同一性仍持原初看法的人，大概只有在黑人作家中才能找到。如果过去几代人的希望都落了空，可又无法获得当代社会的有效资源去克服“团结的大多数”强加于少数人的消极意象，我们该怎么办？所以，一切有创造性的个人似乎都将消极同一性作为自己回复到同一性的基线。我们在美国黑人作家那儿发现了一种几乎已经仪式化的表达法，例如“听不见的”、“看不见的”、“无姓名的”、“不露面的”等，如拉尔夫·埃利森所说，是一种“历史范畴之外的不露面的面孔、无声之声的虚无”。在责任感驱使下的那些严肃黑人作家仍在顽强地写下去，因为即便所写文字被认为是虚无的表达，也对作为群体的黑人回复到黑人群体的同一性产生某种效果。我们看到，这种倾向在所有被压迫者中

都普遍存在。[1]

美国黑人试图通过寻根的方式，来治疗他们的种族遗忘症，获得自身的 identity。拉尔夫·埃利森幻想着从“看不见”的状态中恢复被抹消的黑人性，其小说《看不见的人》开篇便说：“我是一个看不见的人。不，我的意思是，我不是那种缠绕着艾德加·爱伦·坡的鬼魂，也不是你们好莱坞电影中的那种幽灵。我有身体，有肉有骨，有纤维有体液，甚至据说还有心灵。我是一个看不见的人，只因为人们拒绝看见我。”[2]埃利森写下这些话是在 1952 年左右，从那以后持续十几年的黑人民权运动，已使黑人成了“看得见的人”，即马丁·路德·金所说的“一等公民”，但代价是“黑人性”的部分丧失，因为一个黑人不可能既是美国公民，又同时完整保持黑人同一性。但这并不是黑人的独特处境（黑人在历史中的受压迫者形象所产生的道德优越感和白人在历史中的压迫者形象所产生的历史犯罪感形成一股合力，夸张了黑人的同一性危机），甚至连白人中产阶级自己也处在自我同一性的危机中。在一个价值多元化时代，每个人都从其最初的同一性基点上偏移开了，导致了自我同一性涣散的普遍焦虑。自我同一性只有在单一、同质而又稳定的民族－文化共同体中才有可能。

从前现代的眼光看，后现代的人处在一种自我涣散的状态，再也产生不了那种能使整个世界景观井然有序地呈现在眼前的稳定的透视点。归属感是与前现代联系在一起的概念，那时，各民族、各文化处在彼此隔绝状态，因此保证了各自民族和文化的纯粹性。伯林使用了一个各民族－文化共同体彼此隔离的地理比喻：“高山和大海”。在他看来，只有高山大海，才

〔1〕 Eric H.Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, p.25.

〔2〕 Ralph Ellison, *Invisible Man*, Middlesex, Penguin Books Ltd., 1976, p.7.

能阻挡其他民族和文化的入侵。犹太人对别的民族和文化的入侵焦虑，典型反应在“隔离墙”这个形象上。伯林对单一、同质的民族－文化共同体的吁求及想象性回归，正是对自我同一性在不同价值和文化交往中逐渐变得模糊的前景的焦虑。他强调价值和文化具有不可简约性，因而不同价值和文化之间不可能存在可传递性。我之所以说归属感是与前现代联系在一起的概念，恰恰是因为它缺乏现代的一种典型特征，即作为自由市场的核心或运转原则的“交换价值”。

伯林的描述充满了怀旧的意味，与“地球村”时代的世界景象完全是两回事。尤其是经历60年代反文化运动后，不再存在一种作为社会凝聚力的传统文化和道德，即不再存在一种价值共同体。人们生活在政治共同体里，而不是生活在文化或民族共同体里。即便是伯林向往和为之辩护的以色列国，也不是一个纯粹的犹太人国家，在它的境内还有阿拉伯裔的国民——这就是说，在它内部存在着另一个种族，另一种文化，另一种生活方式。在1919年巴黎和会上，针对民族冲突不断的巴尔干地区，当时的美国总统伍德罗·威尔逊提出了一项具有想象力的国界划分方案，即以民族的界线作为国界，以为只要把各民族相互隔开，就万事大吉了。

威尔逊来自一个多民族国家，却把“一个国家、一个民族”的古老观念强加于欧洲。如果巴尔干地区各民族确有清晰的民族分界线，那还好办，可实际情形却是，各民族居住地不仅犬牙交错，而且每一民族居住地之中还居住着其他少数民族。美国的国界和各州的州界是用铅笔沿尺子划出来的，像几何图形一样规则，但这种划界方式不适合欧洲，因为欧洲国家的边界是历史地形成的，既不可能把已经弯弯曲曲的边界线拉直，也不可能把境内少数民族赶到边界线另一侧。威尔逊的好心为巴尔干日后更为频繁的民族冲突埋下了伏笔。

“这是一位老人的政策，”凯恩斯评论道，“他最鲜明的印

象和最生动的想象系于往昔，而不是面向未来。"[1]威尔逊试图以更古老的方式把欧洲的时钟拨回到1870年以前，据说那是欧洲黄金时代的开端。他错就错在不知现代国家为何物，而作为美国总统，他本该比谁都清楚。现代国家不是一个民族－种族共同体，而是一个政治共同体。一国内部可能有多个民族，多种文化，但都属于这个政治共同体。当然，政治共同体必须为自己创造一种被境内所有民族和文化所接受的共同文化，如果它无力创造这种共同文化，不能以象征、仪式、隐喻等方式使各个民族和各种文化与政治共同体产生认同，那这个政治共同体内部就会分裂出众多的民族共同体和文化共同体，它们对政治共同体来说是一些可怕的分裂力量。

对民族共同体的渴望，源自个体的一种原始的恐惧，即害怕离开自己的群体，独自面对一个不安全的世界。被逐出共同体（流放），对古代共同体的成员来说，实际和死亡没有区别。共同体能够满足他的生物需求和精神需求。他出生于共同体，长大于共同体，与共同体的某个女成员结婚，下一代也是共同体成员，然后，他死的时候又埋在共同体的墓地里。这种循环往复，使共同体的成员们产生一种幻觉，觉得自己的生命可以不断延续。

但除了某些偏远的原始部落外，当今不再可能存在这样的单一民族－文化共同体。移民、迁徙、战争、文化交往等等，使这种意义上的共同体渐渐瓦解，随之瓦解的是共同体的共同记忆、文化、语言、神话。后现代是一个多元文化时代，这就意味着它是一个相对主义的时代。狄克斯坦颇感困惑地说："现在已很难确切知道'好'的含义。"[2]如果我们缺乏一个稳定的参照系，又怎能知道哪种行为是好是坏？此外，这个参照系

---

〔1〕 J.M.凯恩斯《精英的聚会》，刘玉波等译，江苏人民出版社，1997年，第6页。

〔2〕 Morris Dickstein, *Gates of Eden*, p.260.

自身的最终依据在哪里？问到这一步，过去的人们就立刻联想到上帝或别的什么神秘存在，但当今的人们深知这些意义体系是人自己发明的，无非是一堆被精心编织起来却依然无法掩饰其裂缝的意识形态。

后现代确立了民主、自由和个性的原则。它也完全可以创造自己的传统，一种不是按前现代定义“传统”的方式所定义的传统。假若说传统是一个不断生成、融合和积淀的过程，不是一种业已关闭其历史可能性的静止状态，那可以说，人们时刻处在传统中。所谓无归属感，其实是脱离某种静止状态后出现的失重的晕眩，是短暂的不适应。当豪斯曼在1852到1870年间对旧巴黎进行改造时，一直生活在旧巴黎的人们起初不适应，可十几年后，新巴黎就被当作巴黎的传统，以至1887年埃菲尔准备在巴黎市中心修筑一座象征工业文明的铁塔时，连最有创造性的艺术家都群起反对，说它破坏了巴黎的传统景观。可几年后，埃菲尔铁塔也被看作巴黎的传统景观。

同心圆：制度模型

60年代中产阶级大学生意识到，资产阶级革命并没有真正完成。老资产阶级曾肆无忌惮地打破旧制度的政治结构和经济结构，建立起了适合资本主义发展的新的政治结构和经济结构，但老资产阶级革命却在最内在、最私人化的两个领域前止步了，并以谦恭的姿态，延用了旧制度下这两个领域的全部遗产。

体制的既得利益者总倾向于以神话来弥合体制内部的分裂，好给人一种同质整体的印象。但神话是一种虚假的总体，它是意识不能或不敢正视存在的结果。与其说它是意识，不如说是无意识或虚假意识。可是，体制总顽强地追求自身同一性

的实现，追求在每一个环节和每一个层面实现自身。这是一个不断否定自身内部对它而言非本质存在的历史过程。奥斯瓦尔德·斯宾格勒将这个过程称为“历史宿命论”，即历史沿着自身的逻辑发展，向各个领域渗透，呈现出一种既是时间上、又是空间上的形态关系：

> 至今为止，我发现没有人仔细考虑过那把一种文化的各个部门的表现形式内在地联系起来的形态关系，没有人超越政治的界限去理解过希腊人、阿拉伯人、印度人和西方人关于数学的终极的根本的观点，他们早期的装饰的意义，他们的建筑、哲学、戏剧和诗歌的基本形式，他们对伟大艺术的选择和发展，以及他们的工艺细则和原料选择；至于这些事物对于历史的形成问题所具有的决定性重要意义，那就更没有人加以重视了。他们有谁知道，在微积分和路易十四时期的政治的朝代原则之间，在古典的城邦和欧几里德几何学之间，在西方油画的空间透视和以铁路、电话、远距离武器制胜之间，在对位音乐和信用经济之间，原有深刻的一致关系呢？但是从这种形态学的观点看来，即使平凡单调的政治事实也具有一种象征的、甚至形而上学的性质，埃及的行政制度、古典的货币铸造、解析几何、支票、苏彝士运河、中国的印刷术、普鲁士的军队以及罗马人的道路工程等等，当作象征看待，全是可以一致地获得了解和认识的——在此以前，这恐怕是不可能的。[1]

斯宾格勒对各形态间的同一性的强调，或许会为我们提供一个

[1] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒《西方的没落》，上册，齐世荣等译，商务印书馆，1991年，第18—19页。

分析视角。不过，他眼中的形态都是业已死亡或过了成熟期的形态，一种内部各形态间已趋于同质状态的形态，因而没有去关注那些正在形成、内部各形态间尚未达到同质状态的形态。他冥想的方式是一种静止的历史形态学方式，在一个静止的时间点上揭示各形态间的同质性。他不乏历史知识，却缺乏一种黑格尔式的以历史形态学为核心的历史感，即一种动态的历史形态学意识。

资本主义体制不是一蹴而就的，而是或激进或缓慢地在社会各个层面实现资本主义。关于资本主义各领域的划分，有不同的方法，以适合不同的研究目的。我在这里提供一种新的划分法，一种理想模型，将资本主义体制划分为政治、经济、文化和生活方式四个层面。之所以用“层面”代替更常用的“领域”一词，是考虑到“领域”具有空间并置的含义，给人这么一种印象，仿佛资本主义体制的各领域是彼此孤立的，每个领域有不同于其他领域的运转轴心（例如贝尔的划分方式）。这种并置划分，很难体现我在本书中的一个核心意图，即资本主义是一种理念，它寻求在资本主义的各层面实现自己，以达到各层面的同质化。因此，资本主义只可能有一个轴心原则，上述四个层面像同心圆一样绕轴运转，任何一个层面脱离这个轴心，都有可能使整个体制处于内在分裂中。资本主义在历史中的自我实现，是一个不断克服自身内部的非资本主义因素的过程。在这种圆心运动中，四个层面渐渐达到同一。

我提出的那个轴心原则，其实是三种原则的综合，是资本主义体制的原动力——“民主－自由－合理性”。把资本主义体制区分为政治、经济、文化和生活方式四层面，以“民主－自由－合理性”作为四层面绕轴运转的原动力，就能提供资本主义制度发展史的一种可能的画面。在几百年间，资本主义进行了工业革命和政治革命，以激烈的方式夺取了经济和政治大权，并以一系列不那么激烈的方式来巩固已获得的权势。但文

化和生活方式层面，资本主义却一直未能控制领导权，它们按照非资本主义的原则运转，与别的层面形成一种紧张的、碰撞的局面，导致资本主义自诞生之日起内部就一直冲突不断。60年代的反文化运动彻底颠覆了文化和生活方式层面古老的等级制轴心原则，使资产阶级获得了文化和生活方式领导权。也就是说，使文化和生活方式这两个一直与资本主义体制不合拍的层面双双归于民主－自由－合理性原则，成为资本主义体制的一个有机部分，而不是相逆部分。只有在这种历史前提下，资本主义社会才可能从70年代中期开始全面“向右转”。它已经没有了对立面，因此古典政治学的制衡原则也就相应地失去了社会基础。内部各层面的均质化，使资本主义的征服能量由内部转向外部，转向国境之外，进入帝国阶段。此时，后现代就与全球化结合在了一起，正如当初现代化与殖民化结合在一起。它试图创造一个资本主义的世界。

黑格尔的同时代人托克维尔在19世纪30年代对美国进行了为期9个月的考察，得出“民主是不可遏制的历史潮流”这一结论。托克维尔以下这一段话像是出自黑格尔之手：

> 民族生活中发生的这种事件都有利于民主：所有的人都在帮助实现民主，不管他们是出于自愿而投身于这一事业，还是无意间参与进来；所有的人都一起被带入了这个方向，朝向同一个目标前进，这不仅包括为民主而战的斗士，甚至还包括那些自称为民主的敌人的人；有的人不知不觉，有的人身不由己，可全都成了上帝手中的驯服工具。
>
> 因此，平等原则的逐渐发展是天意使然。它具有这些主要特征：它是普遍的，持久的，它不断地摆脱人力的阻

挠，所有的事件和所有的人都在帮助它前进。[1]

托克维尔以下一句话有着非常重大的方法论意义："民主革命虽在社会躯体里发生了，却未触及法律、思想、习俗和道德领域的相应变化，而若要使这场革命有益于人，则必须变化之。"[2]托克维尔是想说明，民主是一种不可阻挡的趋势，但由于社会各层面的变化节奏不一样，民主在各个层面上的实现并不同步。变化最迟缓的，或者说最具惰性的层面，是文化和生活方式。在托克维尔眼中，美国资产阶级的政治革命（独立战争）实现了资本主义的自由民主政治结构，而资产阶级的经济革命则实现了资本主义的自由市场，但文化和生活方式层面却尚未被结构性地触动，仍处于非资本主义状态：文化上仍是等级制，生活方式上一元化，两者都具有排斥性，与资本主义的自由、民主和合理性三原则相冲突。这种内在的不同一，是资本主义不断发生内部冲突的原因。

贝尔对不同领域的划分方法，不是来自托克维尔，而是来自韦伯。韦伯对"合理性"或"技术理性"、"工具理性"的形态史分析，和托克维尔对"民主"的分析，在方法上非常接近。技术理性也要求在资本主义体制的各个层面实现自己。但韦伯对技术理性的态度非常矛盾，认为它向技术世界（社会管理、科学研究等）的全面渗透，是效率的福音，但对生活世界(价值领域）来说，却是灾难。他因此把生活世界从技术理性化过程中孤立出来，以防技术理性对"生活世界殖民化"[3]，实际把生活世界的主权留给了前技术时代。贝尔把资本主义社会划分为三个领域，分别围绕不

---

〔1〕 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol.1, p.6.

〔2〕 Ibid., p.8.

〔3〕 关于"生活世界的殖民化"，参阅 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Act*, vol.2, Boston, Beacon Press, 1987, 第 311—396 页。

同的轴心运转：

> 与社会统一观相反，我认为更有用的方法是把现代社会设想为三个不同的领域（我姑且不去考虑这是否总体上能适用于社会的固有特征），其中每一个领域服从于不同的轴心原则。从分析的角度出发，我把社会划分为技术—经济结构、政治和文化三个领域。它们之间并不一致，变化节奏亦不相同。它们遵循各自的规则，而这些规则赋予它们各自不同的甚至彼此冲突的行为以合法性。正是不同领域间的不协调导致了社会内部的各种矛盾。[1]

技术—经济领域的轴心原则是功能理性，强调效率；政治领域的轴心原则是合法性，强调平等或公民权；文化领域的轴心原则是个性，强调自我。这是一种静态划分。为让它们运转起来，贝尔于是给它们注入了两种初始力——“文化驱动力”和“经济驱动力”。划分完毕后，贝尔就像观察自己刚制作好的一架机器的运转情况一样，观察资本主义三个领域在两种驱动力的作用下围绕三轴心运转的情况。显然，这台有三个轴心的机器运转得并不顺畅：

> 然而有违常理的是，这两种内驱力随后开始警惕对方，害怕对方，并企图摧毁对方。资产阶级在经济上激进，而在道德与文化趣味上却变得保守。资产阶级的经济内驱力被塑造成了一种高度克制的性格结构，其能量被导入商品生产，并成为一种工作态度，惧怕本能、随意和游手好闲……文化内驱力于是对资产阶级价值大光其火……

〔1〕 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p.10.

引人注目的是，资产阶级社会一方面把一种激进个人主义引入其经济领域，在经济过程中敢于打破一切传统的社会联系，另一方面资产阶级却害怕文化领域里现代主义激进的带实验色彩的个人主义。与此相反，文化领域里的激进实验者们，从波德莱尔到韩波再到艾尔弗雷德·杰瑞，敢于探索经验的所有层面，同时又痛恨资产阶级生活。这一对立是怎样形成的？这个谜团的社会形成史还有待研究。[1]

贝尔给我们展现了对资本主义体制发展史进行阐释的一种可能性。贝尔对自己何以用三种领域、三个轴心和两种驱动力来描绘资本主义的运动，并无太多说明，但这并非自明之理：首先，把资本主义划分成三个领域，显得过于简约，因为还存在一个更私人化的领域（私空间），即生活方式，它占据了人的大部分时间，而且是其他领域的感性基础；其次，资产阶级企业家和艺术家的对立并非始于现代主义时期，而是始于浪漫主义时期，即资产阶级刚刚登上政治舞台的时代，它以企业家的形象出现，而艺术家的形象则重叠在贵族身上，因此，资本主义时代的企业家与艺术家之间的冲突，其实是资产阶级与贵族之间的冲突的延续；再次，至少就发达资本主义时代而言，艺术家已成为资产阶级艺术家，是与资产阶级企业家一样的商品生产者，甚至，从艺术家进入资本主义时代的那一刻起，就失去了旧制度下的艺术保护人制度，成了市场上的一个商品生产者，只不过他生产的商品被认为是一种特殊商品。对这一点，波德莱尔倒有先见之明。本雅明在描绘诗人波德莱尔的处境时，揭示了资本主义时代艺术家的商品生产者的一面：

[1] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, pp.17—18.

> 波德莱尔明白文人的真实处境：他们像游手好闲之徒一样逛进市场，似乎只为四处瞧瞧，实际上却是想找一个买主。[1]

对资本主义市场充满憎恶感的艺术家非常巧妙地利用了资本主义市场，使自己出售的特殊商品具有高得惊人的交换价值。艺术上的现代主义被认为是对资本主义的反抗，但现代主义艺术作品也是资本主义市场上最成功的商品之一。甚至，早在1800到1830年间，伦敦的纨绔子就大量创作"时髦小说"，以兜售贵族的高雅生活来大赚资产阶级小姐太太和公子哥儿的钱。从这一点看，资产阶级艺术家比资产阶级企业家更通晓市场秘诀。企业家通常是根据商品的使用价值来决定其交换价值的，但艺术家却声称艺术是无价的，也就是说，其交换价值不能以使用价值来衡量，因而它的交换价值其实是根据艺术家一时的脾气或某种可被称为"象征价值"的东西来定的。买一幅油画来装饰墙面，总比买一幅照片来装饰同一处墙面要显得高雅，因为前者被认为是艺术品，后者则是工业品。但是，一幅油画为何就一定比一幅照片"高雅"，更能显示买主的修养？很难说它们在使用价值上到底有多大差别，例如当我买一幅油画或一幅照片的目的是为了遮挡墙壁上的一块污渍时，它们的使用价值就相等，而当我的目的是为了看清香榭丽舍大街的街景时，那照片的使用价值反倒超过了油画。

或许，油画之被认为比照片"高级"，仅仅因为发明油画的那个时代还没有发明照相机。它体现的是贵族时代（手工时代）对资本主义时代（工业时代）的文化偏见。贵族把自己时代的文化视为高级文化，以此来贬低资产阶级的文化。但资产

---

〔1〕瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第51页。

阶级却自动接受了贵族高级文化的基本假定，所以富裕起来的资产阶级男女往往模仿贵族，请画家为自己画像，而不是请摄影师为自己拍照，仿佛自己出现在画布上而不是显影纸上，就变得高贵起来。

这正是资产阶级未能控制文化领导权的后果，它把美学和道德的解释权留给了对它充满敌意的人。在艺术家与企业家的冲突中，艺术家垄断了几乎全部的道德资源和美学资源，使企业家在道德和美学上自惭形秽，诚惶诚恐地给予艺术商品高得惊人的价格。对企业家来说，用一大笔钱从艺术家那里买来一幅莫名其妙的现代派油画，恭敬地挂在壁炉上方，似乎是值得的。至少在上门做客的企业家的朋友们看来，它使企业家超越了金钱世界的庸俗氛围，上升到那个他本来望尘莫及的不计算金钱得失的美学世界，使他身上笼罩上了某种艺术光辉。

一个壁炉上方挂着油画的企业家总比壁炉上方挂着企业经营曲线图的企业家更让人觉得像一个人，而对“人”的定义权则与企业家无关。当我们作出“像一个人”的评判时，我们依据的并不是毫无疑义的关于人的普遍标准，而是某个特定阶级的意识形态，它已经沉淀为我们的无意识，早已内化为我们观看世界的眼光。一个来自其他文明的人走进这位企业家的客厅，可能根本区分不开那幅油画和那幅企业经营曲线图，而一个对线条充满想象力的构成主义画家却可能把那幅画着几条延伸的、曲折的箭头的企业经营曲线图，看作是难得的艺术品。

对油画和透视法的崇拜，就是对贵族时代的崇拜。尽管企业家后来也大肆购买现代艺术家的作品，但那无非是受一种惯性的支配，认为艺术家是比自己更高贵的人，是精神上的贵族。现代艺术缺乏古典艺术的那种易懂性，或者它并不在乎别人懂不懂，也不怎么在乎自己懂不懂，但只要它把自己称作艺术，就分享了一个历史悠久的高贵的名字。对企业家来说，购买画作时损失的货币资本，又以象征资本的方式返回来。姑且

不论艺术家是否在对企业家进行欺骗，以谋取他的金钱，就真诚地实践现代主义的艺术家来说，他从来就不缺少同样对艺术（不管是什么艺术，只要标以“艺术”之名，就可以让企业家诚惶诚恐）持谦卑恭谨态度的企业家的崇拜。从这一点看，艺术家和企业家都是市场的获利者。贝尔更多地看到了资产阶级艺术家和资产阶级企业家之间的对立，但必须理解波德莱尔和本雅明更深刻的洞见，即艺术家反对企业家可能只是一个姿态。此外，就大众传媒时代而言，艺术家可能是比企业家更成功的商人，他通常能以最少的成本获取最大的利润（当今的暴富者往往是歌星、影星和越来越被视为“艺术家”的体育明星）。

贝尔无疑接受了韦伯和桑巴特关于资本主义精神的基本假设（对财富的热烈追求与对宗教的畏惧），但认为后一个假设在世俗工业化社会已失去了当初的约束力，而对财富的追求分裂为资产阶级企业家的经济内驱力和资产阶级艺术家的文化内驱力，造成了工业社会各领域之间的断裂和冲突。不过，韦伯并不认为对财富的贪婪是资本主义特有的特征，甚至说，资本主义恰恰是对这种贪婪的抑制或理性的缓解。桑巴特后来持相反的见解，认为“奢侈”才是资本主义发展的拉动力，是世俗享乐主义而不是宗教禁欲主义在有力地推动着资本主义：

> 于是，正如我们所看到的，奢侈，它本身是非法情爱的一个嫡出的孩子，是它生出了资本主义。[1]

对奢侈的追求，刺激了资本主义市场，但它并不一定就是享乐主义。它有时甚至是一种唯灵论的东西，并不特别强调肉体的

---

〔1〕 维尔纳·桑巴特《奢侈与资本主义》，第215页。

享受，甚至会给肉体带来不适。对奢侈的追求，经常是把奢侈视为一种精神或文化品位，一种高雅的生活方式，是个人显示其社会优越感和荣誉感的方式。这正可以解释贵族为何不惜把地产典押出去或向高利贷者借债都要维持奢侈消费，而往往在摆完排场之后又四处躲避债务法院的执达吏。这里面存在着某种紧张的类似强迫症的心理因素，与享乐主义所追求的肉体的放松不可同日而语。

奢侈品往往不带来肉体的舒适感。仅举服装方面的一个例子：布鲁梅尔是英国摄政时代引领贵族服装时髦和举止风度的人物。摩尔斯在他的书中不厌其详地描绘了布鲁梅尔的衣着风格，我只挑出其中几个细节，使我们对这种风格有一个大致印象。布鲁梅尔每天在穿衣镜前要站立好几个钟头，挑剔地看着自己为自己设计的服装的各个细部："白天，布鲁梅尔不穿丝和缎，衣服上也不带滚边和皱边，而是毛料类、皮类和亚麻类衣服。晚上，他穿一件蓝色的大衣，一件白色的马甲，一条黑色的裤子，裤脚紧紧地贴着踝关节，脚上熨帖地穿着丝袜和椭圆形鞋尖的无带轻软皮鞋。"[1]然后，他就拿起精巧的手杖，去了詹姆斯街的绅士俱乐部。但这种一天几换的考究打扮过于费时不说，穿在身上也并不见得舒服；此外考虑到每一举手、一投足甚至每扭动一下脖子都要恰到好处，就更是追求舒适和随意的现代人避之唯恐不及的东西了。摄政时代的贵族们之所以把自己的身体弄得这么不舒服，是想以此显示对资产阶级暴发户的精神优越感。对身体的关注，并没有导致身体的享乐主义，相反，它导致了一种禁欲主义（纨绔子提倡一种植物性的生活，强调节制，把欲望看作"动物性"的标志）。

追求奢侈品的动机，凡勃伦有过很好的分析，在《有闲阶

〔1〕 Ellen Moers, *The Dandy*, p.34.

级论》中说："这种对于哪一类物品算是美的分歧，并不是由于单纯的美感所据已形成的规范有所不同。这并不是因为审美方面的禀赋彼此有什么生来的差别，而实在是因为在荣誉准则上存在着差别，这个准则指定，哪些事物确实属于某一消费者所属的那个阶级的荣誉消费的范围。这是礼仪传统上的差别。"〔1〕奢侈品的价值不表现为使用价值（比起农具、机器等商品，很难说项链、首饰等奢侈品有什么实际用途），而主要表现为象征价值，以此作为地位、荣誉的标志，这就导致了其交换价值高得不同寻常，而且越高就越显出等级来。尤其是在不再以贵族封号和贵族纹章为社会等级区分标志的民主时代，奢侈品几乎成了惟一能够标识社会等级的象征。就此意义而言，艺术品也是一种奢侈品，恰如"高级文化"是一种奢侈品，它们是社会优越感的标志。

从奢侈的社会学来看，奢侈并没有把民主和自由带入文化和生活方式领域，而是强化了等级意识。在一个物质匮乏的时代，如前技术时代，奢侈是少数人（宫廷和贵族）的特权，这些人通过奢侈来体现、证实和强化自己的社会优越感。另一方面，资本主义民主政治体制的完善和市场经济的发展又为民主和自由在文化和生活方式层面的实现创造了条件，这就使传统的文化价值和生活方式面临真正的挑战。在一个普遍富裕的消费时代，奢侈既已成为一种普遍现象，也就难以成为社会优越感的来源。等级制的社会基础遭到了毁坏，必然产生一种多米诺骨牌效应，使文化领域的等级制和传统的生活方式纷纷瓦解。

50年代的老资产阶级自认为是资产阶级，但这只是就"公共空间"（政治、经济、法律等等）而言，就"私人空间"（宗

〔1〕 索斯坦·凡勃伦《有闲阶级论》，蔡受百译，商务印书馆，1997年，第97页。

教信仰、文化趣味、私人生活）而言，它仍是旧制度下的贵族，其宗教信仰是中世纪的，其文化趣味是贵族时代的，其私人生活方式也沿袭了被它推翻的旧制度下的清规戒律，甚至有过之而无不及（如清教主义）。

当马克思说古希腊文化体现了完整的人的形象时，他实际把世界史想象成了沉沦史，尽管他以"史前史"的方式，设想在沉沦史的终结处会出现一种断裂，以保留世界重新获救的希望。他在《德意志意识形态》中描绘了这个令人愉悦的前景："在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或批判者。"[1]问题是，这幅景象不像是建立在发达资本主义的巨大现代成就基础上的共产主义社会，倒像是早已消失的贵族庄园，贵族们白天在这里猎狐、垂钓或喂养鸽子，晚上则围坐在壁炉旁谈论诗歌和政治。但资本主义的出现破坏了这幅完整的人的形象。"动物的东西成了人的东西，而人的东西成了动物的东西。"[2]马克思在《1844年经济学－哲学手稿》中说：

> 这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动产品，作为异己的东西，作为不依赖于劳动者的力量，是同劳动对立的。劳动产品是固定在对象中的、物化为对象的劳动，是劳动的对象化。劳动的现实化就是劳动的对象化。在国民经济学以之为前提的那种状态下，劳动的这种现实化表现为劳动者的非现实化，对象化表现为对象的丧

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第37—38页。

〔2〕马克思《1844年经济学－哲学手稿》，中文版，人民出版社，1979年，第48页。

失和为对象所奴役，占有表现为异化、外化。[1]

场景由贵族庄园移到了资本主义工厂。但即使在贵族庄园时代，也存在着类似工厂的城镇作坊，而正是作坊工人的异化劳动才使贵族的“完整的人的形象”成为可能。资本主义极大地扩大了工业，同时技术进步和劳动立法也逐渐缩短了劳动时间、弱化了劳动强度，使工厂工人获得了比作坊工人更轻松、更卫生和收入更高的劳动条件。马克思对他那个时代的资本主义现状的批判非常深刻，因为它建立于深度的观察之上，不过，当他展望未来社会并以抒情诗的笔调加以描绘时，他的想象力就和他那个时代的浪漫主义者不相上下了，反复出现在他眼前的是一幅幅前技术时代的有机社会景象。

马尔库塞对1964年左右的美国资本主义进行了一番观察：“在发达工业文明中，流行着一种舒舒服服、平平稳稳、合理而又民主的不自由。”[2]但这可能是一个偏见，因为它预设了一个关于“自由”的定义，而这个定义可能来自对贵族时代的自由场景的回忆，而且是通过阅读贵族时代的文学艺术作品而获得的被净化的回忆，因而这个“自由”是贵族主义的，是被贵族定义的，与其独特的阶级利益、美学旨趣和情感渴望有关。通过文学作品去构想一个消失的时代的整体图景，总是一件谬误百出的事，因为文学作品与其说是那个时代的现实状况的客观反映，还不如说是那个时代的某个特殊群体的内在渴望的象征投射。此外，即使这一切是真实的，那也只是少数人的自由，是贵族的自由，而不是农夫、牧人、渔夫和工人的自由。另一方面，农夫、牧人、渔夫和工人可能并不喜欢这种自由，而情愿享受一种舒舒服服、平平稳稳而又合理的民主。

---

〔1〕 马克思《1844年经济学－哲学手稿》，第44页。

〔2〕 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, p.1.

对贵族来说意味着损失的东西，对大众来说却意味着获得。在对自由、民主和合理性的不同定义下，隐藏着两个阶级之间的斗争。人类每往前走一步，在获得一些东西的时候，总会失去一些东西。对资本主义来说，民主和合理性致力于形成一种中等品位的自由生活（甚至何谓“中等”，都是一个问题，因为它本身就隐含了价值等级制），一种普遍的参与。它不要求智性，只要求常识，不要求美德，只要求守法。马尔库塞的那种惨痛的损失感，可能只是工业时代的一个无所适从的贵族的伤感，像他自己在 1967 年所说的，“是一个绝对不可救药的感伤的浪漫主义者”。[1]

资产阶级既不像“古希腊人”（雕刻中的古希腊人）那样沉静，又不像中世纪基督徒那样虔诚。它被卡在阳光和阴影之间。它创造了巨大的物质财富，却没有创造属于自己的文化和生活方式（其实它创造了，但连它自己都贬低它们），它总是被外在于资产阶级的那些价值所定义。它没有再现自己，而总是被再现。甚至，从一开始，它就回避本来可以成为自己的文化源头的那种文化，以“有伤风化”的罪名或诸如《反淫秽物品法》的立法加以禁止。假若说资产阶级曾经发明了一种文学批评标准的话，那恰恰是道德标准。拉伯雷的《巨人传》、薄迦丘的《十日谈》和乔叟《坎特伯雷故事集》等文艺复兴时期的作品，在资产阶级时代的命运颇为坎坷，要么被禁，要么被删节。这些作品不仅描绘了城市市民阶层（资产阶级的前身）的自信而又肆无忌惮的自由、狂欢和笑，而且象征着市民阶级部分获得了文化和生活方式方面的领导权，可以从自己的角度来再现贵族和教士的形象，使他们遭到贬低。资产阶级越是以“道德”的名义禁止“有伤风化”的文学艺术作品，就越是有

---

〔1〕 Herbert Marcuse, *Five Lectures*, Boston, Beacon Press, 1970, p.82.

违于其政治制度（如美国宪法修正案第一条）和经济制度（自由市场）。一部资产阶级史，就是一部精神分裂史。

这导致了一种历史的反讽，即在资产阶级时代，资产阶级居然成了一个被嘲笑的角色。甚至连资产阶级出身的19世纪作家们都把资产阶级描绘成可笑的没有教养的非利斯人。资产阶级往往在自己的文化功劳簿上列上巴尔扎克、阿诺德、爱默生和特里林这样的大名字，但尽管这些人出身于资产阶级家庭，血管里流淌的却是贵族的血。资产阶级作家其实是贵族文化的嫡子，他们被贵族文化所培养，暗中分享了贵族对资产阶级的阶级偏见。这种文化贵族的气质代代相传，一直延续到现代主义作家那儿。贝尔在《资本主义文化矛盾》中感叹当代资产阶级的境遇时说，当资产阶级伦理土崩瓦解时，它在文化方面却无人为之辩护。可是，从文化史看，资产阶级在文化上从来就处在无人为之辩护的尴尬地位，这恰恰因为所谓的资产阶级伦理从来源和性质上说根本就不是资产阶级的。

60年代中产阶级大学生试图克服资产阶级内在的非资产阶级性，从老资产阶级内心的阴影中走出来。在他们眼中，那是类似哥特式城堡的巍峨阴影。他们理想中的文化世界，是一个自由放肆的类似狂欢节的世俗世界，是一个没有权威或等级制的无压抑感的世界，是一个充满用之不竭的消费品的世界，而要实现它，则要事先摧毁文化和生活方式上的权威形象。

老资产阶级在断头台上砍去了国王的脑袋，在交易所剥夺了贵族的地产，似乎在一切外在的领域摧毁了一切等级障碍，实现了自由和民主；新资产阶级将掀起一场内在领域的革命，把文化和生活方式的一切神圣偶像打倒在地。真正的资产阶级文化恰恰产生于60年代的这场旨在毁坏传统文化和生活方式的革命之后：它被称为“后现代主义”，是一种民主的文化，是一种人人可以参与的游戏。它摧毁了文化的等级制，扩大了文化的范围，把一切都当作了文化。阿诺德曾把“文化”从

"文明"中孤立出来，以抬高文化（实际是那些控制文化的人）的地位，但后现代主义重新把"文化"还原于"文明"中。文化不再意味着文化神职人员的专利。垄断被打破了。从这个时候起，资产阶级才真正为自己的文化和生活方式正了名，无须再去吁求文化和生活方式上的辩护者了。资产阶级文化终于与资本主义体制达到了同一，不再以对立的形式存在。角色发生了转换，现在该轮到传统文化替自己寻找辩护者了。贝尔为之辩护的正是这种正在消失的文化精神。他想重建教堂，一座无人光顾的教堂。

贝尔从非同一性出发，否定社会各领域的统一性，其实是在委婉曲折地为那些不属于现时代的东西在现时代寻找到一个保留地。所有声称自己是保守主义者的人都是这样，总渴望把自己或自己所属的群体的私爱之物，伪装成公器，继续留在时代的神龛里。不过，非同一性或非统一性只是资本主义体制某个时刻的现实状态，一种临时的、过渡的状态，是形态史中的一个环节，而贝尔却将其设想为一种本质状态，这样，他就通过否定斯宾格勒的静止的历史形态学而确立了一种静止的冲突论。任何体制都倾向于各领域的最终同一或统一。经过60年代运动以后，资本主义体制各层面之间的同质化加速了，民主—自由—合理性的轴心原则使政治、经济、文化和生活方式四个层面越来越同步地运转。

60年代大学生的反文化运动，使资产阶级群体地最终从羞耻感中摆脱出来，感到不再需要从旧文化和旧道德中寻找自己行为的合法性依据。文化领导权既已在手，资产阶级就无须像先前那样被动地、狼狈地为自己的各种行为进行道德辩护。它的一切都被认为是正当的。民主—自由—合理性的原则成了在道德上宽容一切的原则。

在这方面，作为历史学家的贝茨远比作为社会学家的贝尔有洞察力，他在1973年就观察到了这种转变："与以前相比，

美国社会的确变得更为宽容，但这种宽容以形形色色的方式表现出来。对性的态度，的确变得更为自由，更为随意，这从公众的态度、立法、文学以及舞台和影视中都可以看出来……但宽容也表现为对过时的法律和旧俗的谴责。许多科学家硬说，吸大麻同喝酒或抽烟一样，既对身体无害，也不会上瘾，而将吸大麻视为犯罪的旧法律既愚蠢，又恶毒。许多做父母的不同意这种说法，认为吸大麻这种时髦而奇怪的习惯必须杜绝，以免它发展成更可怕的恶习。"[1]

贝茨提到科学家对待大麻的态度，这很重要，也很典型。60 年代反文化运动形成了这么一种工具主义的民主原则——搁置价值判断。大麻被从道德范畴中剥离出来后，就成了一个技术问题，即只考察它是否对身体有害。这种强调价值中立的工具理性倾向渗透到了社会生活的一切领域。试问：除个别思想古怪的人之外，谁还会像 20 年代的禁酒人士那样把酒精与道德联系在一起？连艾滋病、性病现在都不再是道德问题，不再是"罪恶的同义词"，只是不幸的事件而已，是身体疾病中的一种，与消化不良、感冒和偏头痛一样，只是程度不同而已。[2]

价值中立使任何一种专断的价值观都失去了有效性，也就使任何一种受压制的价值观获得了合法化，造成了一种宽松的自由和民主风气。"高级文化"和传统生活方式本是特定阶层压制其他阶层的意识形态，随着它们的分崩离析，价值评判终于成了个人的事。你完全可以不喜欢摇滚乐，没有人会因为这个而惩罚你，但如果你禁止别人喜欢摇滚乐，却可能会受法律惩罚。贝茨写道：

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts, *Recent American History: 1945 to the Present*, Vol. II, pp.361—362.

〔2〕 Susan Sontag, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, p.112.

> 甚至可以说，宽容还包括个人衣着、癖好和生活方式诸方面的随意态度。年轻人起了带头作用。露出健美双腿的超短裙，是女人们发明的杰作，却博得了男人们的喝彩。全世界的妇女们打消了那些主张着装高雅的牧师们年复一年让她们加长裙子长度的企图，惊人地显示了女界罕见的独立性。青年男子由着自己的毛发疯长，须髯飘飘，长发垂肩，宛若几百年前的古人。到最后，连生意人也赞成蓄长发，修美髯，甚至时不时地把小胡子修剪得齐刷刷。男人们卸掉了形同企鹅的黑白服装，穿戴起鲜艳无比的夹克衫和花领带，上身着有褶裥饰边的条纹衬衫，下身是华丽而俗气的条纹裤，搁到十年前，这一身打扮，至少会招来飞短流长或者遇到麻烦。这种时髦的宽容，在某种程度上，得益于60年代的反叛情绪及其局部成功所带来的一种容忍态度。不过，某些社会机构的影响力的降低，也为70年代社会清规戒律的解除助了一臂之力。[1]

获得文化自信的资产阶级现在可以由着自己的性子随意穿戴，不再畏惧贵族说它“庸俗”。何谓“高雅”，何谓“庸俗”，只是特定的价值判断，与特定阶层的审美趣味有关，而与衣服本身无关。此外，贝茨所说的“某些社会组织机构的解体”，并不是自愿解体的，而是不得不如此，因为它们无法在一个搁置价值判断的时代继续坚持和强迫他人接受某种特定价值的绝对性。贝茨在1973年说60年代取得了“局部成功”，但一旦局部成功，就意味着全面成功，因为不可能存在一个半吊子的价值中立主义者，正如不可能存在一个半吊子的虚无主义者。

雅皮士试图恢复19世纪初伦敦的贵族纨绔子的那种传

---

〔1〕 Ralph F. de Bedts, *Recent American History: 1945 to the Present*, Vol. II, p.362.

统，但如今这不过是个人趣味问题，没有谁会把雅皮士当作高人一等的社会等级，也不会把他们的文化和生活方式当作评价自己的标准。60年代的革命，并不是要废除传统价值，而是把传统价值作为可供个人选择的无数价值之一种，而不是惟一。这正体现了这场革命的民主性和自由性。换言之，社会不再选择某一种特定的价值作为自己的统治基础。文化和生活方式层面的放任政策，与经济层面的放任政策和政治层面的广泛参与政策如出一辙，构成了一个同质的同心圆结构。

把一切原则问题转变为技术问题，是确保民主和自由的首要条件。工具理性（或韦伯所说的“合理性”）并不像具有浪漫主义情感的人所想象的那样可怕。对工具理性的厌恶，来自浪漫主义时代的贵族对机器的厌恶。当我们对工业和城市表示厌恶时，我们可能恰好暗中分享了封建时代的一种意识形态。围绕工具理性的那些陈词滥调，正如围绕资本主义和资产阶级的那些陈词滥调一样，都是阶级偏见的一种文化表达。当人们说工具理性破坏了世界和生活的诗意时，到底是什么意思？诗意本是一种主观投射，与世界和生活没有关系。看见规划齐整的工业区烟囱林立，冒出滚滚烟柱，一个圣西门主义者可能会觉得美妙无比，诗意盎然，而同样的场景对一个托利党贵族土地所有者来说，却是丑陋的景象。这种不同的审美倾向，其实代表了两个阶级的政治和经济利益：圣西门主义者出于社会主义立场，从翻滚的烟雾中看到了成千上万的工人在劳动，创造源源不断的财富，使整个社会免于匮乏之苦，而托利党贵族地主却看到自己的庄园受到了威胁。

我并不是说工业烟雾是美的。说一种东西美或不美，是一种主观价值判断，与这个东西本身无关，而与判断美或不美所依据的特定的价值参照系有关。一个有身份的英国人在爱尔兰旅行时，常常在一些当地人看来最无可观之处的不毛之地（如

断岩、峭壁、废墟）流连忘返，因为他在那里发现了美，而这种关于美的定义却大有可能是英国浪漫主义的——它认为"美"是无功利的，对一切生产性活动都充满了厌恶。他登上一处风景宜人的山头，正准备眺望山谷地带的无穷的美，却发现那儿的河边有一家冒着黑烟的皮革厂。他立刻就厌恶地皱起眉头，说可恶的无孔不入的资本主义居然已侵入如此偏远的地方。他惟一没考虑到的，是这座冒着黑烟的皮革厂与当地经济的关系，而他本人来自伦敦，一个以遮天蔽日的浓烟创造了最富裕的现代生活并且使他有钱来爱尔兰旅行的城市。

既然资本主义试图创造一种使大部分人免于物质匮乏的社会，一个大众的自由社会，那它就势必采取一种大规模的生产方式。毕竟，贵族的庄园只能使贵族一家过上体面的生活，而这种体面生活建立在佃户的"无烟的"劳动上——这就是说，纯粹的手工劳动上。贵族或高雅之人不喜欢流水线上的工业制品，而喜欢手工制品，因为手工不仅唤起一种直接服务的感觉，而且手工制品具有惟一性，因此是显示社会优越感的东西。

工业烟雾只有在美学之外的意义上说才是有害的，例如它损害了环境和健康。但这不是一个价值评判问题，而是一个技术问题，有待技术性地解决。反对工具理性的人，势必倾向于反对民主和他人的自由。阿诺德就是一个典型的例子，而且此公直言不讳的风格使他从不回避这种关联。他在《文化与无政府状态》中把机器崇拜和民众争取选举权的运动同时视为威胁社会秩序的邪恶力量，只是忘了说明一句：所谓"社会秩序"，实际是贵族建立的社会秩序。在19世纪的语言中，"社会"（society）指的就是"上流社会"，英语字典至今仍保留这一词义。

我以邮政编号作为例子，说明工具理性的民主意义。对大城市的住房进行编号，是工具理性向生活方式层面渗透的开

始。本雅明注意到这一做法具有“抹消个人痕迹”的社会控制意义。他先引用了巴尔扎克1836年发表的《米农老爹》里的一大段议论：“可怜的巴黎女人！为了你小小的浪漫，你可能喜欢默默无闻。可是公共场所的马车往来都要登记注册，寄信要清查邮戳，信寄到了又要重新清查盖戳，住房相应要有牌号。这样，整个国家的每一小块土地都被登记注册了，在这种文明下，法国女人怎么能随心所欲呢?”巴尔扎克以全体法国女人的名义说话，但在1836年的法国，不见得每个法国女人都有马车，都能写会读，都在通奸。大部分巴黎女人在这种被严格管理的街区行走时，可能并不感到需要回避别人探寻的目光，甚至觉得，被编号的街道、把街道照得如同白昼的煤气灯和在街道上巡走的警察能让她们产生安全感。尽管这些现代管理措施可能使通奸变得不那么方便，却也极大地控制了犯罪。

我并不是说，对注册和编号的反感，起因于越来越不方便的通奸，它实际代表了浪漫派的一种根深蒂固的偏见。“法国大革命以来，一个广泛的控制网络将资产阶级的生活更牢固地纳入网中。”本雅明说，“大城市的住房编号记载了标准化的进步。拿破仑政府在1805年使这一做法在法国强制化。在无产阶级的区域内，这种简单的强制措施无疑受到抵抗。直到1864年，才出现了有关木匠们居住的圣·安东尼区的报道：‘如果谁向这个区的居民询问住址，他得到的回答总是住房者的名字，而不是冰冷的官方编号。’”[1]你或许能叫出一个小的居住区所有居民的名字，但对于一个云集了几百万、甚至上千万人的大城市来说，这至少在技术上有困难，而编号正是为了让陌生人不至于在密如蛛网的街道中迷失。

纽约曼哈顿岛是一个按数学和几何规则严格编号的棋盘般

---

〔1〕 瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第65页。

的区域。对于这座水泥丛林来说，数字编号就像真正的丛林里的路标一样不使人迷失方向。但促使标准化编号的真正动力，恰恰是因为自由和民主带来的与日俱增的越来越广泛的公共联系：1836 年的巴黎邮局每天处理的邮件量可能只有几百封，顶多上千封，这不仅因为识字者少，能写的人更少，也基本上没有写信的必要，因为巴黎普通市民的生活局限于一个有限的几步之遥的区域。其实，信件的收发主要集中在贵族们居住的圣日耳曼区，他们宁可通过才华横溢的书信进行交往，而不像下层阶级那样随便串门。此外，这一时期的邮资对下层阶级来说也是一种负担。圣·安东尼区的木匠们抵制给自己的住房编号，是因为他们难得有收到信的时候，对他们来说，另一个区就可能是另一个省了，只有抽象的联系。

但资本主义社会是一个公共联系多得穷于应付的社会：封建户籍制度被取消，使大量自由的农村居民涌入城市，成为城市居民，而教育的民主化又使几乎每一个人都成了能写会读的识字者。不仅如此，商业的交往、异地上学或工作等等，再加上交通的便利，造成了一种广泛的社会流动，实际使每个人都被织入了复杂的社会关系中。写信已经不再是贵族们的专利了，1968 年巴黎邮局系统每日处理的信件量可能是 1836 年的几十倍甚至几百倍。要高效率地处理这么多信件，就必须将工具理性引进来。

在一个每个人似乎都被大写的自由民主时代，惟一可行的方式恰恰是“非人”的方式（官僚制的核心特征），它把每个人都当作一个数，而不是一个质，因而一定程度上抹去了个人的辨别性特征。这对渴望“默默无闻”的“可怜的巴黎女人”来说，显然不是一件坏事。尽管大城市以房屋的编号等标准化管理强化了公共空间的控制，但大城市庞杂的人群和流动性却又使私生活获得了更大的隐蔽性。在小城镇，你可能认识全镇的人，甚至包括他们已死了几十年的父母和刚出生一天的孩

子，但在大城市，你可能连你对面的邻居是谁都不知道，尽管你的床离他的床可能只有几十厘米（墙壁的厚度）。

本雅明意识到了这种矛盾，并把侦探小说在这一时期的兴起归结为这种矛盾。他引述 1798 年巴黎警方探子秘密报告中的一段话："要想在人口稠密的地方保持完美的行为几乎是不可能的，因为人与人互不相识，一个人在他人面前无需惭颜。"[1]巴尔扎克无须为可怜的巴黎女人感叹，因为巴黎女人通奸的技术可能性远比外省可怜的女人要多，斯汤达笔下的于连·索雷尔对此会有切身的体验——在外省，社会生活其实远比巴黎透明，谁家上午来了一个亲戚，那么，到下午，整个镇子里的人都知道了这个消息。

对那些寻求"小小的浪漫"的巴黎女人来说，大城市还有一个更大的好处，那就是即便她们的小小浪漫被人发觉，也不会像外省小城镇那样引发一场道德审判。大城市是一个各种道德观并存的社会，没有一种占统治地位的道德作为专横的评判标准。艺术家的道德观、外国人的道德观以及年轻人的道德观使本来占据霸权地位的那种道德观成了多种道德观中的一种。由于资产阶级的宪法保证各种价值观的平等（如美国宪法修正案第一条），也没有一种占统治地位的宗教来作为各种道德的基础，在这种情况下，"可怜的巴黎女人"甚至无须为自己的通奸而在他人面前感到羞愧，经过 60 年代反文化运动后，就更不必感到羞愧了。连她的丈夫都不会认为这是一个道德事件，而不过是一个情感事件而已。他会对她说："你不再爱我了，那就离开我吧。"而不会说："你道德堕落，我要惩罚你。"作为一个道德相对主义者，他并不觉得自己的道德观（实际上是有利于自己的道德观）可以作为审判别人的根据，而一

〔1〕 瓦尔特·本雅明《发达资本主义时代的抒情诗人》，第 58 页。

个道德绝对主义者却大有可能把一种其实只有利于自己的道德观伪装成一种似乎不偏不倚的公共道德观，以此毫无内疚感地惩罚给他戴绿帽子的那个人。他只有把自己从道德的绝对性中摆脱出来，才会把那个女人看作是一个与自己平等的自由的主体，而不是自己的私有财产。

工具理性最本质的特征正体现在这种不作价值判断的技术主义精神上。它刻意“保持价值中立”（value-free），倾向于从技术层面（有效性）而不是从价值层面（原则性）解决问题。韦伯把工具理性（“可计算性”）看作是资本主义的一个核心特征：

> 现代资本主义企业在内部建立在计算的基础上。为了它的生存，它需要一种法律机构和管理系统，它们的职能至少在原则上能够根据固定的一般规则被合理地计算出来，像人们计算某一架机器大概可能的功率一样。它不能……根据个别案件中法官的公正感觉或根据其它一些不合理的手段和原则来容忍判决，也不能根据自由的任性和仁慈以及其它神圣不可侵犯的然而是不合理的传统，来容忍执行家长制的管理……这些现代企业形式由于有固定资本和精确的计算而对法律和管理的不合理是极为敏感的。它们只有在这样的地方才能产生出来，在这里，法官像在具有合理法律的官僚国家中那样或多或少是一架法律条款自动机，人们在这架机器上面投进去案卷，再放入必要的费用，它从下面就吐出或多或少有令人信服理由的判决。[1]

这些规则本身就是普适性的原则，为了适用于一切人，就必须

---

〔1〕 转引自卢卡奇《历史与阶级意识》，第159页。

被非人格化，获得一种可计算的技术性，例如法律的程序。正是法律程序的合法性才保证了法律原则的合法性。我在前面讨论60年代造反大学生充分利用美国宪法保证的程序公正时，已涉及这一问题。可以看出，无论是黑人民权运动分子，还是白人造反大学生，都一致地以宪法为保护伞，大量引用宪法条文，而反对派尽管对这些运动不满，却又无可奈何，因为他们同样尊重作为普遍规则的宪法。60年代的激进运动并不反抗宪法，而是要对宪法条文进行有利于自己的技术性解释，而它们的最终成果也是通过宪法、法律和法庭获得并予以确认的。

如果60年代中产阶级大学生要进行一场关于价值本身的斗争，就有可能陷入于己不利的困境，因为价值是个人主观判断，因人而异，不可测定。你可以不喜欢黑人，这或许源于你独特的从历史传统而来的偏见，但你至少不得不在技术层面上平等对待黑人，因为法律迫使你这样做。你内心可以不喜欢同性恋或现代派艺术，这源于你自己的性倾向或文化趣味，但你不能把同性恋者关进精神病院，也不能强迫别人不喜欢现代派的涂鸦。当“黑豹党”把白人称为“白鬼”时，实际也使“黑鬼”一词变得正当了。民主或平等的含义恰恰是搁置自己的价值判断。只有搁置各自的价值判断，才使民主或平等成为可能，也进而使自由成为可能。

60年代的中产阶级大学生对工具理性非常反感，在他们看来，工具理性不仅造就了原子弹这种非理性的恐怖，而且造成了生活世界的全面控制，一直深入到心理控制，甚至连精神分析学都被用来强化俄底浦斯情结。如吉勒斯·德勒兹和菲里克斯·伽达尼所说：“亚再现领域通过俄底浦斯情结，甚至通过神话和悲剧，仍将存在下去并发挥作用，这说明精神分析学与

再现达成了妥协。"[1]不过，必须看到，造就原子弹的技术同时也造就了小汽车，而所谓"控制"（如法律）则带来了黑人的平等。另一方面，中产阶级大学生的亚文化（摇滚乐、同性恋、大麻等）之所以在法律上获得承认，也恰恰得益于价值评判的搁置，它使那些不喜欢摇滚乐、同性恋和大麻的人（即持另一种价值的人）被迫保持沉默。

此外，说到原子弹，一个像希特勒那样强调德意志价值的人可能会毫不犹豫地对其他国家使用原子弹，以求在其他国家推行德意志价值，反之，一个强调工具理性的人则可能从技术成本核算和政治成本核算中得出一个不宜使用原子弹的结论。60 年代的大学生无疑觉得"导弹竞赛"是非理性的疯狂行为，但从技术层面上看，这又是非常理性的：只有拥有与敌方相同数量的导弹，才能确保彼此彻底毁灭对方，而这又使核战争越来越失去现实的可能。如同垄断商品可以不根据普通市场价格出售一样，对原子弹的垄断才真正是灾难，例如 1945 年的美国是惟一拥有原子弹的国家，所以可以毫不犹豫地对日本动用原子弹，而当苏联拥有原子弹后，核战争就变成了一种象征意义上的战争。亚当·斯密当初所说的那只"看不见的手"，不仅隐蔽在资本主义市场后面，也隐蔽在资本主义的政治和外交后面。从这里可以发现竞争带来的制衡的好处，而这一切与价值判断无关。没有证据显示，1968 年的美国人比 1945 年的美国人在道德感上高出多少。此外，如果越南战争是一边倒的战争，北越政权在第一轮轰炸下就分崩离析了，也就不会引发美国国内的反战运动。我之所以说自由和民主是工具理性在生活世界的实现，是因为它们恰好是成本核算的体现，即自由和民主能够给资本主义带来最大的利益。

---

[1] Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p.300.

自浪漫派一直到现代派，贵族和艺术家垄断了道德的解释权，所以原本属于资产阶级企业家气质中的“成本核算”就成了一个令人厌倦的词语。在这一点上，艺术家恰恰站在民主的对立面，将一种专横的价值判断强加给其他社会阶层。在早期的自由主义思想家那里，成本核算并不被认为是一个仅适用于技术—经济领域的东西，也不被认为对道德原则和美学趣味有害。并非偶然的是，“看不见的手”这个意象同时出现在亚当·斯密两部被认为属于不同领域的著作里：在《国富论》中，它意味着某种经济规律，暗中调节着似乎没有规则可言的市场，从而带来社会的经济繁荣；在《道德情操论》中，它意味着某种道德规律，暗中维护着这个社会：

> 凭借公众对其作用的认识，社会可以在人们相互之间缺乏爱或感情的情况下，像它存在于不同的商人中间那样存在于不同的人中间；并且，虽然在这一社会中，没有人负有任何义务，或者一定要对别人表示感激，但是社会仍然可以根据一种一致的估价，通过完全着眼于实利的互惠行为而被维持下去。[1]

杰瑞米·边沁在《道德与立法原理导论》中详细开列出社会各个领域的快乐收支表。他提供了一种计算方法：当一项行为（个人的、共同体的或国家的）倾向于增大幸福的总量或减少痛苦的总量时，它便符合功利（我从他的诸多原理中挑出相关的三条）：

> 不理解什么是个人利益，谈论共同体的利益便毫无意

〔1〕 亚当·斯密《道德情操论》，蒋自强等译，商务印书馆，1998年，第106页。

义。当一个事物倾向于增大一个人的快乐总和时，或同义地说倾向于减小其痛苦总和时，它就被说成促进了这个人的利益，或为了这个人的利益。

（就整个共同体而言）当一项行动增大共同体幸福的倾向大于它减小这一幸福的倾向时，它就可以说是符合功利原理，或简言之，符合功利。

同样地，当一项政府措施（这只是一种特殊的行动，由特殊的人去做）之增大共同体幸福的倾向大于它减小这一幸福的倾向时，它就可以说是符合或服从功利原理。[1]

这样，"幸福"被纳入了可计算性中。道德并非天意的显现，也不是一种外在于经济事实的东西，而是功利原则在起作用。一夫一妻制被基督教国家视为基本美德，但这与长子继承权和正常状态下相同男女比例有直接关系。当13世纪的黑死病导致西欧三分之一人口死亡而出现人口恐慌时，便出现了一次性解放，以繁衍人口，如《坎特伯雷故事集》和《十日谈》中以诙谐的口吻而不是谴责的口吻所描述的众多色情场面；而当旷日持久的十字军东征导致大量男性人口死亡时，西欧城市里无财产的未婚男子更愿意与寡妇而不是未婚姑娘结婚，因为寡妇直接继承了阵亡丈夫的家产，通过与寡妇结合，就可以为自己的事业奠定一个经济基础。此外，在一个女性居多的社会，一夫多妻制可能也是一种美德。同理，在一个男性居多的社会，又可能实行一妻多夫制。这都可以在人类学上找到实例，而不同社会实行不同的婚姻制度，与这个国家特定的社会和经济的"成本核算"有关，是符合特定功利的行为方式，与"美德"无关。美德只是强化这种制度的象征手段，或者说，是使其合

[1] 边沁《道德与立法原理导论》，时殷弘译，商务印书馆，2000年，第58—59页。

法化的手段。

边沁将“道德价值评判”当作“玄学”搁置一边。他谨防玄学对他的功利主义体系的入侵，以致当他感到自己有可能滑入玄学思辨时，赶紧中途辍笔：“当本书的主要部分已按照当时的眼界臻于完成时，笔者发觉自己在探讨所觉察到的某些瑕疵的过程中，竟始料未及地陷入了玄学迷津的困境。于是势必中途辍笔——起初觉得这只不过是暂时的。但中途辍笔导致失去热情，而失去热情加上其它原因，到头来变成了厌恶。”[1]边沁不像托克维尔那样为说明自由和民主是不可遏制的历史潮流而从天意寻找支撑，而是把自由和平等作为能给社会带来最大利益的功利原则，即它们促进了“幸福”的总和。在边沁那儿，自由、民主和工具理性以一种多少显得粗糙的方式结合在一起。

边沁的分析具有不可忽视的启发性。对自由和民主的追求，绝对不是天意的暗中驱使，而是每个个人对自身利益的逐渐认识和将这种认识逐渐付诸实践。如果从这个角度理解黑格尔所说的“概念的外化”，那可以说，所谓外化，正是概念逐渐向人展现它的画轴的过程：它先是在少数哲学家（尤其是启蒙哲人们）那儿形成关于“人”和“社会”的初步定义，然后这个定义渐渐进入大众的理解力，导致社会变革，而在社会变革过程中，这些定义又不停地被修正，变得更加完整。马克思从其经典的生产力与生产关系的模式出发，在《共产党宣言》中对此有很好的说明：

> 人们的观念、观点和概念，一句话，人们的意识，随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的

〔1〕 边沁《道德与立法原理导论》，第46页。

改变而改变，这难道需要经过深思才能了解吗？[1]

马克思绝对不是出于一时任性而向资本主义宣战，而恰恰是觉得资本主义生产关系已经开始阻碍生产力的发展，业已失去其历史合理性，成了一种僵化的制度，而社会主义为生产力松了绑。1848 年的马克思过早断言资本主义的制度空间已变得狭窄不堪，只能靠小修小补来勉强维持下去：

> 资产阶级中的一部分人想要消除社会的弊端，以便保障资产阶级社会的生存。
>
> 这一部分人包括：经济学家、博爱主义者、人道主义者、劳动阶级状况改善派、慈善事业组织者、动物保护协会会员、戒酒运动协会发起人以及形形色色的小改良家。这种资产阶级的社会主义甚至被制成一些完整的体系。[2]

尽管马克思低估了"资产阶级的社会主义"对资本主义制度起死回生的作用，却天才地预感到了资本主义将奇特地从社会主义左派那儿获得再生。说到底，左派所要表达的，无非是资本主义因右派的意识形态而受阻的那些历史抱负。如果不从意识形态来理解左与右的对立，那么，左与右其实等同于黑格尔辩证法中的"正"与"反"——它们最终走向"合"。所谓对立面，不过是自己在历史中忘却或丢失的另一面，而这个另一面以纯粹理想的形式保存于其意识形态对立面那里。我们看到，后来在危急时刻为资本主义制度献策的人，大多是一些或多或少具有左派背景或左翼倾向的人，他们在思想上和情感上与现行体制保持一定距离，因而比体制中人更能看清体制受阻于何

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第 270 页。
〔2〕同上书，第 280 页。

处，而他们提供的疏导措施为资本主义重新开启了其历史可能性。这正如赵一凡谈到罗斯福新政时所说："这场和平革命和机会主义改革，开创了资本主义国家主动学习借鉴社会主义思想（集中计划经济，政府强制调节金融与市场，以重税剥夺大企业和富翁），运用凯恩斯学说（赤字预算、刺激发展、大规模政府救济和社会福利投资），变阶级对抗为劳资合法谈判、政府监督执行等一系列先例，在对立的思想体系和两极发展模式之间硬是闯出了一条新路。"[1]

再如，肯尼迪政府的高级幕僚圈子主要由一帮哈佛自由派知识分子组成，其中包括历史学家小阿瑟·施来辛格和经济学家约翰·加尔布雷思这样的"社会主义者"，而类似社会学家霍夫斯塔德、李普塞特和贝尔这样有左派色彩的大学教授则出版了一本又一本的著作，为资本主义体制把脉探疾。从某种意义上说，对美国政治影响甚巨的政治社会学是一些左派社会学教授们开创的，他们以对问题的纯技术性处理来取代围绕原则的喋喋不休、容易走火的争论。

我强调自由和民主的追求中所暗含的工具理性，正在于这么一个事实：自由和民主能更大地增加个人和共同体的利益。实际上，在人身自由和自由市场之间，在政治民主和经济机会均等之间，存在着某种同一性，那就是人身自由和政治民主能最大地提高资本主义社会中个人和共同体的利益。从另一方面而言，工具理性也存在与它自身相对立的东西，这正如民主可能造成平庸化、自由可能导致无政府主义，但对工具理性本身进行否定，则有可能瓦解自由和民主的根基。从这个角度理解马尔库塞1964年对发达资本主义社会的诘难，我们可以发现马尔库塞是一个理想主义者：

---

〔1〕 赵一凡《美国文化批评集》，第75页。

> 我们这个社会的特点在于，以压倒一切的效率和日益提高的生活水准为双重基础，利用技术而不是恐怖去征服那些离心的社会力量……技术进步扩展到整个统治和协调制度，创造出种种生活（和权力）形式，这些生活（和权力）形式调和着反对这一制度的各种势力，挫败或者排斥所有为摆脱劳役和统治、争取自由历史前景而进行的抗议。[1]

“经济自由和政治自由这些先前两个世纪取得的成就的丧失，在一个能够使受管理的生活既安全又舒适的国家里，似乎是一种微不足道的损失。”[2]他接着说，然后描绘了发达资本主义时代的自由状况：“在发达的工业文明中流行着一种舒舒服服、平平稳稳、合理而又民主的不自由，这是技术进步的标志。”[3]

杰伊在谈到发达资本主义的这种“利用技术而不是恐怖去征服那些离心的社会力量”时，也像马尔库塞一样感到困惑。在历数所有的离心力量均被资本主义体制接纳后，他说：“应该注意的是，出现这一颓势，其原因与其说是分析哲学家揭露了其范畴的无意义，还不如说是我们的文化本身具有一种怪异能力，它甚至能吸收和消除那些最不妥协的对立物。”[4]把这一过程称为“颓势”，似乎出自偏见，而对立面被容纳进体制，也不见得总是厄运。否则，黑人民权运动和中产阶级大学生的造反运动就失去了意义。此外，通过技术而不是恐怖去征服离心的社会力量也远比通过恐怖而不是技术来征服它更好一

---

〔1〕 Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, p.x－p.xii.

〔2〕 Ibid., p.50.

〔3〕 Ibid., p.1.

〔4〕 Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, p.xiii.

点。从某种意义上说，黑人民权运动和白人中产阶级大学生造反运动正是被技术地接纳进体制的，因而没有造成太多的流血冲突，这正是自由、民主和合理性的合力的作用。

享乐主义的经济学阐释

禁欲主义好，还是享乐主义好？如果不考虑它们各自的社会经济条件，那诸如此类的问题毫无意义，是找不到依据的玄学。它们看起来是文化—道德问题，其实是经济问题，是与特定的经济方式或经济条件相适应的文化—道德意识形态，目的是使这种经济方式或经济条件处于最佳状态，并为其提供合法性。

60 年代中产阶级大学生以文化民主化和享乐主义来对抗前资本主义时代的文化等级制和禁欲主义。老资产阶级的社会等级制和禁欲主义伦理，源于一个物质财富普遍匮乏的时代的要求。在资本积累时代，一个人在消费上超过日常基本需要，不仅被认为浪费了再生产所需要的资本（败家子），还被认为是一个道德问题。由于匮乏是一种日常的社会状态，消费支出非常有限，社会再生产就不得不采取满足市场基本需要而不是刺激市场需求的方式。在匮穷依然是社会的普遍状态时，奢侈消费成了一个道德问题。

经济的特征决定了道德的特征。强调节制和积累的禁欲主义被认为是一种美德，其实它是一个财富匮乏时代的经济要求，本来与道德无关，但如果要使扩大再生产成为可能的话，就必须以道德的名义抑制人们的消费欲望。例如 17 世纪重商主义的代表人物托马斯 · 孟在《英国得自对外贸易的财富》（1664）中把奢侈、堕落和贫穷当作一回事："我们在吸烟、喝酒、宴乐、奇装异服和把我们的时间滥用在偷安和享乐（这是

天道和其他国家的习俗所不容许的）方面的普遍的堕落，已经使我们在身体方面毫无丈夫气，使我们的知识欠缺，使我们的财富贫乏，使我们的勇气低落，使我们的事业遭到不幸，并且使我们为敌人所轻视。"[1]

在普通人仅拥有微不足道的个人财富的时代，贵族的优越感来自它比普通人拥有更多的个人财富，所以贵族以奢侈消费来显示自己的地位，不受制于普通人的那种禁欲主义。贵族为自己的例外论开脱的依据，是社会等级制。于是，禁欲主义和享乐主义分别成了大众和贵族的道德哲学，它们的合法性基础是社会等级制。在封建时代，财富主要来自土地，对土地的占有意味着对财富的占有。因此，在 19 世纪以前，英国贵族大多居住在乡下，居住在自己的领地或庄园上，而作为国民财富主要来源的乡村也是贵族的政治基础。

城镇主要是手艺人和小生意人居住的地方。在工业革命前，城镇并不是财富的主要来源，而主要是商品的集散地。但土地的生产方式，是一种低下的生产方式，社会财富不仅贫乏，而且集中于贵族即土地拥有者。这使依靠地租收入的贵族阶层成了一个特权阶层，并以此为基础发展了一套社会等级观念，使贵族阶层的奢侈消费获得了合法性。此外，贵族对个人优越感的追求，往往表现为对荣誉感和地位感的过分看重，而奢侈消费也就成了荣誉和社会优越感的主要来源。这导致贵族阶层的奢侈作风，甚至演变成奢侈消费强迫症。对奢侈的需求，就是对奢侈品的需求，而城镇的手艺人和小生意人才能提供奢侈品。在旧制度下，贵族是惟一一个大肆消费的群体。而资本主义最初的对外贸易，也主要以奢侈品的进口为主，如黄金、瓷器、香料、茶叶和宝石，而普通消费品基本上是本国商品。

---

〔1〕 托马斯·孟《英国得自对外贸易的财富》，袁南宇译，商务印书馆，1959 年，第 73 页。

为了购买奢侈品，土地贵族们越来越倾向于以货币地租取代实物地租；为了摆排场，甚至不惜以土地和房产作抵押，来借取高利贷。这导致了财富逐渐从乡村向城镇转移，从贵族向资产阶级转移，如通过抵押贷款和收购，获得没落贵族的地产和房产，而这又为资本主义发展提供了资本和土地，促进了资本主义工商业的发展。工业革命为这一过程安装了一个加速器，使国民财富的大部分集中到了城市。乡村贵族纷纷迁往城市，在那儿成了以靠乡下地租过活的有闲阶层。工业革命来势凶猛，以前不起眼的一些城镇人转眼间暴富起来，并开始在政治上提出自己的要求。

贵族敏锐地意识到，在一个工业化和商业化的时代，它已失去政治和经济的优势，为了挽救颓势，就必须与资产阶级争夺文化和生活方式方面的领导权。他们成功了。原因很简单：在旧制度下，他们是惟一既有钱又有闲的特权阶层，不仅垄断了高等教育，还逐渐发展了一种精致的高雅的生活方式。

最富裕、也最有权势的一部分资产阶级开始在文化趣味和生活方式上亦步亦趋地模仿没落贵族，好使物质财富转变为精神资本。他们这样做，是把文化和生活方式的领导权主动地交给了贵族。不过，就中下阶层的资产阶级而言，清教禁欲主义伦理仍然以内在绝对律令的方式起作用，使资产阶级勤于积累而耻于消费。这为经济的发展积累了资本。从这里可以看出，韦伯对资本主义清教经济伦理的揭示，与桑巴特对贵族奢侈作风与资本主义的关系的阐述，并不矛盾，它们从生产和消费两个环节上共同促进了资本主义的发展。贵族的等级制和资产阶级的禁欲伦理的基础都不是超验的，也不是自然的，而恰恰是经济的，是财富普遍匮乏时代的意识形态，既为少数人的奢侈消费提供了合法性，又为大多数人的勤俭致富提供了宗教动力：没有后者的生产，就没有前者的消费，而没有前者的消费，就没有后者的扩大再生产。这一过程慢慢将大部分社会财

富从少数人手里转移到多数人手里，一旦多数人控制了大部分社会财富而自己又不去消费，那就使扩大再生产陷入危机。此时，就要求一种大众消费经济学，以取代积累经济学。而为了使大众消费成为可能，就必须以大众享乐主义取代禁欲主义。

随着工业经济和科学技术的高度发展，资本主义进入了一个普遍富裕的时期。有史以来第一次，生产超越了需求。如果产品不能转化为商品，转化为利润，则再生产所需的资本难以为继。贫困问题一直是困扰着经济学的难题，但到了20世纪50年代，甚至早在20年代，经济学的难题变成了消费问题：怎样刺激消费欲望。奢侈的“去道德化”虽肇端于18世纪，但奢侈消费作为一种经济学，却一定要以普遍富裕为前提。“在这一背景下，不难发现当代批评家所持的所谓奢侈无罪的观点，”克里斯托福·贝里在《奢侈的概念》中说，“正是这种无罪其实揭示出自由派对欲望的歌颂，这种欲望的表现形式是在生活的所有方面都坚不可摧的‘自由’选择权力。这些批评者把这种‘无罪’视为一种意识形态的构建，目的是为了给资本主义经济提供依据，并且日益为对自然资源的危险的掠夺态度提供依据。”[1]

马尔库塞曾提出“基本需求”和“剩余需求”两个经济学概念。前者是指人的基本需要，或基本的生理需要（衣食住行）和心理需要（无压抑感），马尔库塞又称之为“真实需要”；后者是指超出基本需求之外的额外需要，它表现为广告展示的那种“生活方式”，如不断翻新的新款小汽车、别墅、游艇、名牌服装等等，是一种被暗中操纵和调动的需要。它不断地制造消费期待，使消费者的欲望处于永不满足的状态，并且——作为一种政治操纵手段——使消费者的想象力局限于

---

〔1〕克里斯托福·贝里《奢侈的概念：概念及历史的探究》，江红译，上海世纪出版集团，2005年，第219页。

"生活方式"，忘记自身真正的需求。马尔库塞因此把"剩余需求"称为"虚假需要"，它不仅不带来自由，反倒使人处于满足感不断被延宕的焦虑状态，因为人被不断翻新的"生活方式"的幻觉所引导。对这种不断刺激虚假需要的享乐主义而言，禁欲主义显然是一种道德障碍。

这是对消费社会的一种意识形态阐释。不过，在经济学上，却未必如此，因为资本并不听命于意识形态，而是听命于利润最大化原则。分期付款制和信用证制出现在这一时期，就是一个有力的证据。美国的那些禁欲主义者，如保守主义者、禁酒会的女士们以及教会人士，都声称自己是爱国的，但从经济学的意义上说，他们是国家的灾难，因为他们强迫公民节制消费，使商品堆积如山却不能化作利润，并因此导致工厂减产甚至停工，导致大批工人失业。如果一个顽固的保守主义者听人说，禁欲主义是有害国家经济的，而享乐主义却能拯救国家，并使国家经济持续发展，是一种爱国主义，那他肯定会困惑不解。他的困惑在于他没有弄懂道德并不是本体论上的东西。道德以本体的名义出现，为的是获得制约公民的权威性，但它只不过是一个特定时代以最恰当、最合理的方式来维护它的经济顺利运转时所表现出来的经济学而已，只是被转化成了具有普遍主义色彩的道德词汇罢了。

从经济基础和上层建筑的辩证关系来看，前工业时代的社会等级制和禁欲主义伦理并不是因为自身的邪恶而失去统治的，而是它的合理性业已历史地丧失了。与此相同，大众社会和享乐主义也并不是因其道德优势而深入人心的，而是因为它们最适合发达工业时代的要求。从这种意义上说，当老资产阶级指责60年代造反运动以享乐主义瓦解了传统道德价值时，他们没有意识到，享乐主义其实是一种经济学，它的对立物不是禁欲主义，而是物质匮乏。中产阶级孩子们的造反，实际上为中产阶级父亲们的经济活动提供了一种适用的道德意识形态，反倒有

利于资本主义的发展。中产阶级父亲们对 1929 年到 1933 年的经济大萧条记忆犹新，但似乎没有真正理解大萧条的经济学原因。

如果一个消费者并不是没有能力消费，而是不愿消费，那就意味着他仍受制于一套陈旧的道德意识形态，把本来是一个特定时代的东西永恒化了，并与其他一些宗教和文化观念纠缠在一起。一旦道德成了经济发展的障碍，那获取最大利益的将是非法经济，例如禁酒时期的私酒走私以及围绕私酒而建立的庞大"非法商业帝国"。

贩运私酒是一个获利巨大的非法风险行业。私酒贩子几乎都是虚无主义者和享乐主义者，与一个即将到来的时代的新的道德观和消费观正好合拍，如这一时期开始流行的分期付款制和信用证制就对匮乏时代的量入为出的经济原则形成巨大冲击。贝尔把《禁酒法案》视为"美国文化政治学上最重大的象征性事件"。[1] 在他看来，"清教道德观的核心是节约或节制"，"它在禁酒运动的思想中找到了它的象征"。[2] 考虑到《禁酒法案》常常不过是一纸空文，是一种过时的道德意识试图把快要易手的文化和道德领导权重新抓在手里的激进而徒劳的措施，那么，《禁酒法案》的废除，更可以说是美国文化政治学上最大的象征性事件，它为经济、道德、文化等同时松了绑。

享乐主义成了 60 年代中产阶级孩子们的流行观念。他们是大肆消费的一代。作为一种意识形态，等级观念和禁欲主义曾保护和发展了资本积累时期的资本主义经济。当资本主义进入普遍富裕状态后，这种意识形态的历史合理性不仅失效，而且有碍于资本主义经济进一步发展。中产阶级的父亲和儿子在 60 年代的冲突中只看出对方是一个敌人，而没有意识到一种更

[1] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p.77.

[2] Ibid., p.69, p.63.

内在和更深刻的继承关系。中产阶级之子的享乐主义为中产阶级父亲的扩大再生产提供了更大的市场空间。60年代的中产阶级孩子们通过一场激进的反文化运动，彻底葬送了文化等级制和清教禁欲主义，使资产阶级从贵族时代和普遍匮乏时代的文化和道德意识形态中摆脱出来。中产阶级孩子们其实有功于资本主义体制，而不是损害了它。他们的确没有创造一种政治经济学，却为消费经济学的流行创造了社会、文化和心理条件。

运动的成本核算

任何一场古典意义上的革命，都会造成社会经济的破坏以及人口的大量死亡。这是革命不可避免的成本。理性的革命力图将成本压低在最低程度，因为革命不是为了破坏，而是为了日后的重建。但激进主义运动则不同，它要求实现不可能的历史目标，要求中断历史连续性，因此热衷于破坏，甚至是毫无道理的破坏，力图将成本最大化。从这一点上说，理性的革命是符合经济学原则的，即以成本的最小化获取收益的最大化，而激进的革命则不符合经济学原则，它总是追求成本的最大化，而不在乎收益的最大化。

不管怎样，革命时期总是经济滑坡甚至停滞的时期。但60年代运动却发生在经济持续增长时期，即1945到1973年的经济繁荣时期，而且运动最高潮的那几年，也正是美国经济增长最快的几年（1965—1970）。[1] 在这数年间，国民生产总值以

---

〔1〕 D·W.乔根森的两卷本著作《生产率》的第一卷《战后美国经济增长》（李京文等译，中国发展出版社，2001年）和H·N.沙伊贝、H·G.瓦特、H·U.福克纳合著的《近百年美国经济史》（彭松建等译，中国社会科学出版社，1983年）提供了详尽的统计数字，从政府支出（国防、教育、社会福利等）到生产部门，再到个人收入、储蓄和消费，等等。

4%的年平均增长率递增，到1971年更是突破了一万亿美元大关。而在其他方面，例如私人投资、工业和农业、政府收支、就业率、工资、个人消费与储蓄等等，都呈现良好的增长势头。这就意味着，这场激进革命不仅没有导致经济方面的灾难，甚至丝毫没有对经济增长产生负面影响。某些部门或行业可能出现了衰退或轻微下降的状况，但就经济整体形势而言，"一个显著特点是没有出现萧条"。[1]

此外，这场声势浩大的革命并没有造成社会人口的大量死亡，甚至可以说，在这场持续十年的革命中死去的人，其数目远不及美国一天交通事故中死去的人。规模如此之大、持续时间如此之长的一场革命取得如此深刻的成就，堪与资产阶级的前两次革命（工业革命和政治革命）相提并论，却只付出了非常有限的成本，以成本的最小化达到了收益的最大化；没有出现革命通常会有的那种血腥、残酷和苦难，有的只是放长假或狂欢节般的气氛，似乎革命的成就完全是通过静坐和游行取得的——也的确如此。实际上，后来发生的数起流血事件，只是为了给这场延续了太长时间的革命赶紧划上一个句号而已，而革命的目标早在开枪之前就已完全实现。

就60年代革命所体现的成本的理性计算而言，很难说它是一场古典意义上的激进革命。古典意义上的激进革命往往不计算革命成本，并且，由于激进革命所固有的唯意志论和浪漫气质，甚至鄙薄成本核算，视之为资产阶级帐房先生的谨小慎微。然而，当我们把一场革命定性为激进革命时，还隐含了这么一重意思，即革命主体的历史意识处在模糊状态，未能正确判断自身阶级、阶层或群体在历史中的地位、作用以及当前的革命条件，因此既不可能采取理性的、代价最小的步骤，也不

[1] H·N.沙伊贝、H·G.瓦特、H·U.福克纳《近百年美国经济史》，第503页。

可能通过辩论或说服的方式来进行动员。换言之，它有纲领，却没有实现纲领的理性步骤，急欲以一种非历史方式来实现自己的历史目标。

因此，激进革命很难从历史理性或逻辑的角度自圆其说。它必须躲开理性或逻辑的追问，回避辩论和说服，转而依靠激发人们的革命想象力和热情，为此就必须不断地提供煽动演说、文艺演出、宣传画、歌曲、同志情谊、团体力量、个人魅力等等，以营造一种乌托邦的革命氛围。但光有这些还不够。为保持想象力和热情始终处于不坠状态，就必须同时不停地、甚至人为地制造一个个革命奇迹，从一个高潮走向另一个高潮，“把革命之火越烧越旺”。

对想象力、热情和奇迹的严重依赖，使激进革命自身时刻处在一种紧张的状态中，因为想象力和热情在任何时刻的衰退，都可能使理智的力量卷土重来，促发个体的复杂的思考。而一旦思考，就会危及革命的正当性问题，萌生对革命的性质、手段和目标的种种疑虑，而越是这样，激进革命就越是求助于非理性，以毫无意义的大规模破坏和杀戮造成巨大的社会成本，激起仇恨和对立，并以仇恨和对立作为最后的动员手段。到这个时候，激进革命就再也不去留意它自己当初的目标了，而是在越来越大的反作用力的挤压下，尽可能地使对方和社会付出最大的成本，而它自己也为此付出了最大的成本。

法国大革命就是一个例子。资产阶级革命者提出了“自由、平等、博爱”这个普遍主义的口号，真诚地希望以一场暴风骤雨般的革命解决旧制度的一切问题，即解决人类的问题。把一个大得不可能实现的宏大历史目标强加于一场革命，充分说明资产阶级缺乏一种清晰的历史意识，把一个阶级的革命误解为人类的一场革命，因此就不可能为革命制订理性的、阶段性的步骤。此外，资产阶级在进行政治革命前，并没有进行一场广泛深入的文化革命，使18世纪的启蒙哲人们的思想成为

一种普遍的革命意识。从纯粹的思想到街头的革命，这之间没有经过太多的过渡或中间环节，以缓冲革命的代价，而为了维护思想的纯粹性，就必须以不断的杀戮来清洗革命队伍里的反对派和革命的反对派。由于纯粹的思想必须有赖于阐释，这就导致了革命者之间围绕原则的争论，而每一次争论几乎都要在断头台上分出胜负。革命于是变成了恐怖，而恐怖就把本来可以成为革命者或革命的同情者的人推向了革命的反对派的阵营。

法国大革命造成了人口的大量死亡以及国家财富的巨大毁坏，而且多数时候，这种死亡和毁坏是毫无意义的，是完全可以避免的。例如攻克巴士底狱，本来狱官已经投降，成了一个无害的角色，可市民们为了泄恨或为了制造革命气氛却处死了他，还将他的儿子也连带杀死了。处死就处死吧，却还要在处死方法上费一番周折，最后决定将狱官的头颅从尸体上砍下来。但革命者觉得用剑一下子把头颅砍下来，太不过瘾，过程太短，不足以形成一个让所有人目睹的漫长的仪式，于是“德诺扔掉剑，改用随身携带的小刀，绕着劳莱的脖子割起来”。[1]头颅割下来后，被插在杆子的顶部，高举着，走街串巷地游行。这种残酷而没有意义的杀戮在整个革命期间一再重复，而且规模越来越大，先是革命者杀贵族，贵族杀革命者，然后是革命者之间相互虐杀。

法国大革命于是走向了革命目标的反面，它带来了无政府主义，而不是自由，它不容异己，抛开了平等的观念，它激发了仇恨，而不是博爱。它付出了巨大的生命和财产成本，却没有获得它当初想要的东西。它从一开始就与革命的成本核算原则相逆：革命就像投资一样，要以最小的成本获取收益的最大

[1] Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, p.405.

化。革命到了这个时候，就该轮到拿破仑上台了，而他认为在法国恢复“秩序”的最好办法是建立帝制，并且把被革命打翻在地的一切重新供在帝国的神龛里。

与法国大革命的风格相反的一个例子，一个最近的例子，是苏联的解体。苏联的对手以最小的成本获取了最大的收益。从任何角度上说，苏联的对手对苏联采取的都不是激进的革命，而是“和平过渡”策略。这是一种缓慢的、被精心计算的、不露痕迹的、渗透性的文化革命，目标在于腐蚀苏联的文化核心和道义基础，使苏联成为一个空架子，最终在自身的压力下突然坍塌（这种低成本、高收益的策略后来屡试不爽，如东西德的和平统一，如发生在独联体国家的“颜色革命”等）。“和平过渡”的有效性，只有在苏联实际解体之后才能觉察出来。近来关于苏联解体的一些研究著作，把苏联解体的原因归结于西方的“阴谋”，例如谢·卡拉－穆尔扎在《论意识操纵》一书中说：“这场革命没有发生暴力，甚至在重要的社会势力之间也没有发生明显的冲突。这是一场新型的革命，它完全是按照A.葛兰西的理论发生的，运用了对社会意识施加影响的技术方法，操纵了千千万万群众的行为。”[1]

穆尔扎以统计材料为依据，说明苏联并不是因为经济状况而垮台的。垮台前的苏联经济尽管不如人意，但尚没有恶化到不可收拾的地步。苏联人仍享受着住房、医疗、供暖等方面的福利。卢布也没有贬值。同样，那时，苏联的政治状况并没有出现恶化的迹象，也没有发生严重的政治迫害行为，激起普遍的对立情绪。此外，苏联的军事力量并没有在与美国的竞争中被拖垮。垮台前的苏联依然强大，是一个名副其实的超级大国，有庞大的军队和雄厚的战略资源，足以对付国内的叛乱，

〔1〕谢·卡拉－穆尔扎《论意识操纵》，第393页。

反击敌国的入侵，并给敌人以毁灭性的打击。显然，要发动一场使苏联解体的战争或革命，对手就必须付出高昂成本，甚至可能引发一场核大战，与苏联同归于尽。

穆尔扎指出苏联人有一个文化弱点，即“轻信”，并将其归因于苏联人对语言的神圣性的崇信。不过，如果苏联的文化领导权控制在苏联的官方意识形态家手里，那“轻信”对苏联来说并非一件坏事，因为这样的话，苏联人将对苏联官方意识形态的表述深信不疑。实际上，在相当长的时间里，甚至一直到60年代末，苏联人对苏联官方意识形态都有一种普遍的崇信。原因很简单，那就是苏联官方的意识形态家仍控制着文化领导权，制造了一个令苏联人为之陶醉的伟大苏联的神话。即使流亡作家和国内持不同政见者揭露了斯大林时期的大清洗内幕，使苏联的官方意识形态和苏联神话受到了一定程度的损害，但由于60年代之前西方国家的中产阶级也同样没有控制文化领导权，就无法以一个更有正义性或人道色彩的形象来从道义上贬低苏联。甚至，由于苏联在二战中站在反法西斯阵线中，不仅付出了巨大牺牲，而且为打败纳粹德国做出了巨大贡献，它在西方还赢得了一定的道义色彩。正因为如此，所以在二战后的西方知识分子中，出现了一种亲苏的气氛。50年代麦卡锡主义对美国左派人士的压制，从反面证实了亲苏情感的普遍。

但专制政体建立在权力高度集中而不是权力相对分散的原则基础上，强制性地剥夺了一部分人（通常是大部分人）的基本权力，而它自己则拥有不受约束的权力。特定的专制政体的建立，总有其历史合法性，但当专制政体的合法性当初所依赖的那种特定的历史条件已不存在时，它的历史合法性就随之失去了。此时，它必须面对一些抽象的被普遍认可的正义原则的质问，而它却再也找不到为自己的存在的合法性辩护的人。到这个时候，专制政体就成了一个被绝大部分人所深恶痛绝、必

弃之而后快的制度。它的群众基础已经不复存在了，或者说，曾经作为其群众基础的那些人，现在成了其对立者。专制政体成了一个空架子，只能依靠赤裸裸的武力来苟延残喘，一旦操持武力的那些人也决定放弃它，那它就从体制的意义上完结了。

苏联之所以在70年代之后开始面临合法性上的危机，是因为西方60年代中产阶级大学生的造反运动给文化和道德领域带来了一种相对主义气氛，也就间接地瓦解了左派乌托邦的道德绝对主义的基础，使人们不再相信左派的神话。左派神话的衰落，造成了这么一个直接的后果，即西方中产阶级重新获得了曾经旁落于左派之手的文化领导权，可以按照自己的利益来再现自己，并将这种世俗利益穿上普遍道义的外衣。正是在这种“向右转”的气氛下，哈耶克的理论才与撒切尔－里根集团结合在了一起。相应地，在苏联，文化领导权也经历了一种微妙的转移，从苏联官方意识形态家的手中旁落到了反苏联的苏联知识分子和西方意识形态家的手中。一旦文化领导权旁落，那苏联意识形态家的任何表述，即便是如实的表述，都被当作谎言，而反苏联的人士的任何言论，即便是不实之辞，都被看作真理。这是一种意识操纵，它以一种隐蔽渗透的方式作用于轻信的、头脑简单的苏联人，左右他们的想象力和判断力，“使苏联公民的意识脱离健全的理性和生活智慧，使他们开始相信幻想，而且常常是与明显的事实和基本常识相矛盾的幻想”。〔1〕

穆尔扎把这一过程称之为“一场改变人类学模式的意识形态运动”，是对葛兰西的文化领导权理论的征用，以夺取苏联的文化领导权的方式来暗中引导苏联公民的意识，使其非苏联

〔1〕 谢·卡拉－穆尔扎《论意识操纵》，第394页。

化。"巨大数量的书籍、小册子、报刊文章、不断重复的谈话和争论"，再加上 VOA 和 BBC 这些电台的没日没夜的广播，最终使苏联神话在苏联普通公民的意识中发生了扭转，实际上在苏联境内培养了一支庞大的反苏联的群众力量。"为了建立（或破坏）领导权，在文化核心中应首先对什么施加影响呢？葛兰西说，根本不是对敌手的种种理论。应当影响普通人的意识，中等人物日常的'微小'思想。最有效的影响方法是不间断地重复同一论断，以便人们对这些论断习以为常，不是用理智去接受，而是去相信。"穆尔扎写道，"在建立或破坏领导权方面谁是主要的活动角色呢？葛兰西的回答斩钉截铁：是知识分子。知识分子的主要社会功能不是他的职业（工程师、科学家、神父等等）。知识分子作为特殊的社会群体，正是诞生在当代社会需要通过意识形态建立领导权的时候。建立和推广种种意识形态，建立或破坏这一阶级或那一阶级的领导权，才是知识分子存在的重要意义。"[1]

这包含了两重意思，即领导权控制在知识分子手里，而知识分子不是以说服、而是以"重复"来影响普通人。这通常不是理论、而是宗教发生作用的方式。理论依靠理智，而宗教则依靠信仰。换言之，宗教不是通过论证来说服，而是通过反复出现的隐喻、形象、象征和布道来感动。垮台前苏联的文化领导权控制在"民主派"知识分子和政治精英手中。这些人还控制着苏联的政治领导权和军事领导权。因此，在苏联垮台前，苏联的"文化核心"其实已经被替换了，而政治领导权和军事领导权保证了这场革命不会遭遇到成规模、有组织的反对派。到此时为止，进行一场成本甚低的政治革命的诸种条件皆已成熟，而这场革命后来的确是以和平的方式快速完成的。长久以

---

〔1〕谢·卡拉－穆尔扎《论意识操纵》，第80页。

来的“分子”入侵早已把苏联人在文化、意识和情感上变成了非苏联人，剩下的事仅仅具有一种政权转交的仪式意义。苏联的失败，不是在战场上，而是在文化上。它在一场不见硝烟的文化战中一败涂地。它的国内外的反对派以极低的成本完成了本来要以高额的成本完成的革命。

表面看，60年代西方中产阶级大学生的革命与后来发生在苏联并导致苏联解体的那场革命具有诸多相似之处，例如它表现为一场知识分子或精英分子的文化革命，它的街头对抗的象征色彩大于暴力色彩，它以极低的政治和经济成本实现了革命的预定目标，等等。然而，差异之处或许更为本质。

60年代反文化运动不是一场同时改变政治体制、经济结构和文化构成的总体革命，而是文化和生活方式领域的一次革命，旨在夺取文化领导权，因此，即便它采取街头造反的形式，也将街头造反象征化了。它不像苏联解体那样经历了一个漫长的“分子”入侵过程，它兴起于50年代，在60年代达到顶点。它以代的形式出现，局限于中产阶级青年知识分子，局限于在校大学生，没有向上和向下渗透，缺乏广泛的群众基础。毕竟，“在校大学生”不是一种经济和政治的存在（在这方面，他们只能算“依附性存在”），而是一种文化和生活方式的存在，其革命所采取的方式当然也局限于文化和生活方式。这就意味着，它将不会引发激烈的成本巨大的社会对抗和冲突。革命的社会和经济成本得以控制在最小程度。

这场革命既然不以政治和经济为目标，那我们从这两个层面谈论它是否成功就没有意义。它是一场文化和生活方式层面的革命，而且从形式上看，它与既定的政治和经济层面的“通货膨胀”（例如大量的选票和大量的纸币）非常相似。不止一个批评家使用“通货膨胀”这个经济学术语来描绘这场革命的特征，即大量的口号、标语、脏话、小册子、滥交、庞大的人群和无数次的游行等等，似乎它只是一场充满了空洞能指的胡

闹，没有多少真实的意义。后马克思主义者弗雷德里克·詹姆逊就持这种观点。他在《60年代断代》这篇文章中说：

> 这种意义上的自由和可能性——相对于整个60年代来说，它仅是瞬间的客观现实和（从80年代的高度来看）历史幻想——也许最好从资本主义制度由一种基础结构向另一种基础结构的转换所促成的上层建筑运动和游戏这方面来解释。60年代在这种意义上便是在以一种通货膨胀的规模发行着上层建筑的信用票据，是对黄金这一指涉标准的普遍放弃，是对不断贬值的能指的大量印制。随着60年代的结束，随着世界经济危机的来临，所有那些旧的基础结构账单就慢慢地又一次到期了。[1]

也许这是一场通货膨胀，但它并不仅仅导致了自身的贬值，事实上，它通过一种普遍的贬值，使高级文化和传统生活方式的价值也顺带地被贬值。当贵金属在经济层面失去其当初的硬通货和度量衡的绝对地位时，它在文化和道德层面的对应物也就不再起作用。换言之，60年代运动是一场全面的通货膨胀，各种“票据”纷纷贬值，以自身的贬值来达到对立物的贬值。这恰恰是这场以“反文化”为旗号的文化革命的狡黠之处。

老资产阶级历经好几代人的功夫和两次革命，而且付出了巨大的成本，如农村的凋敝、环境的破坏、战争、阶级对立和流血等等，才把资本主义艰难地由前现代推进到现代。但新中产阶级只花了不到一代人的时间（从20世纪50年代到70年代）和极小的社会成本，仅仅通过一次革命，就把资本主义从现代推进到后现代，即资产阶级同时占有政治霸权和文化领导

---

〔1〕 弗雷德里克·詹姆逊《60年代断代》，张振成译，见王逢振主编《六十年代》，天津社会科学院出版社，2000年，第52页。

权的时代。在这个时代，资产阶级完全可以按照自己的经济利益、道德追求和美学旨趣来书写自己的历史，来塑造自己的形象。资产阶级不再有内疚感和犯罪感，相反，它成了把受苦受难的人类一步步带入繁荣、正义、美好、民主、平等的福地的摩西。哈耶克派的学者们从 30 年代起就致力于恢复资本主义的历史名誉，但直到 70 年代他们才找到大批的响应者。如今，老左派的那些经典话语，无论是“资产阶级”、“工人阶级”、“阶级斗争”，还是“资本主义”、“血汗工厂”，听起来全都带上了古朴的色彩，像是几百年前发生的事，似乎不再有现实的对应物。

重新命名

等级制文化和传统道德的瓦解，给社会生活带来了广泛的自由。在价值中立、多元文化和道德相对主义的保护下，一切种族、文化形态、思想潮流、艺术实验、性行为方式都被认为具有同等合法性，而且事实上已开始通过立法保障其权利。黑人不必再为其肤色而感到低人一等，单亲家庭不再被认为不道德，同性恋婚姻在某些地方正日益合法化，而婚前性行为早已成为自然而然的事。此外，诸如艺术中的实验、个人的穿着打扮等等，无论怎样出格，都不再引起舆论大哗。制度和人心似乎都具备了一种无限的宽容，其深不可测的容量，甚至使反叛者都感到绝望。

这种几乎贪得无厌的包容性，具有两个可怕的后果：其一是它不断把异己因素无害化，并要求更多的异端，结果逼得反体制分子像订单不断的供货商那样，忙于制作反体制商品，以增加体制的荣耀，直到他江郎才尽；其一是它把反体制变成一种时髦，以致连体制中人都觉得做反体制者才有个性。体制的

这种包容性，使任何反叛力量都找不到敌对目标，反倒成了体制的合法性的证明。

但还有一个更深刻的后果，那就是把一切道德词语转换成了“价值中立”词语。这并不是说，剥削和压迫的现象在后现代社会消失了。并没有消失，而是要么被转移（如西方的“血汗工厂”经由全球化转移到第三世界），要么从名称上被替换了。在自由、平等、多元、价值中立的后现代幻象下，存在着一种不见行迹的意识形态操作。

实际上，资产阶级通过60年代运动夺回文化领导权后，其意识形态的重建工作便在悄悄进行，而且以“价值中立”的社会学的面目出现。资产阶级仍是资产阶级（但更乐于使用“中产阶级”这个名称），但已不再是贵族和社会主义者所说的那个“粗俗”、“脑满肠肥”、“冷酷”、“唯利是图”、“斤斤计较”的资产阶级。一切可能使人联想到剥削和压迫的词汇，都被暗中替换成了中性的社会学术语，而左派意识反倒被认为是一种意识形态偏见或有害的乌托邦理论。我在下面列出一些当代社会学经常出现的关键词，它们是那个庞大的替换工程的一个组成部分，体现了一种变化了的价值观——这种价值观，只对西方和中产阶级有利。

（1）以“中产阶级”替换“资产阶级”：本来，“中产阶级”（middle class）和“资产阶级”（bourgeois）是同时出现的词，是英国贵族和法国贵族对新崛起的市民阶层的命名，与德语中的“市民阶级”（Bürgertum）同义，当初都有贬义色彩。它们在法语和英语中分别还有一个更带讥讽意味的同义词——“nouveaux riches”和“newly rich”（“暴发户”，又译作“新贵”）。当然，阿诺德在《文化与无政府状态》中宁可用《圣经》中的Philistine（非利斯人，引申义为“庸俗的人”）来命名19世纪的英国中产阶级。由于这个新崛起的阶级不安于贵族上流社会与下层社会之间的中间等级位置，而欲凭借日益雄

厚的经济势力爬上更高的等级，因此扰乱了一向稳定的传统社会等级，引起了贵族阶级和下层阶级的恐惧、不满和仇恨。城市里的无产阶级起初把同样生活在城市的资产阶级当作自己的同盟者，与贵族和农民所代表的旧制度展开斗争，但不久，无产阶级就意识到自己在摆脱贵族的政治压迫后，并没有成为自由人，而是成了雇佣劳动者——即一种在市场上出卖自己的身体的特殊商品，受资产阶级的剥削。马克思和恩格斯在1848年《共产党宣言》中说："我们的时代，资产阶级时代，却有一个特点：它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营，分裂为两大相互直接对立的阶级：资产阶级和无产阶级。"

不过，与资产阶级对立的还有一个阶级，即贵族阶级，它对资产阶级的不满情绪，马克思称之为"封建的社会主义"："其中半是挽歌，半是榜文；半是过去的回音，半是未来的恫吓；它有时也能用辛辣、俏皮而尖刻的评论刺中资产阶级的心，但是它由于完全不能理解现代历史的进程而总是令人感到好笑。"[1]但贵族阶级不光刺中了资产阶级的心，还控制了资产阶级的文化资源，如大学、研究所、科学院、出版社和刊物，虽然它在社会政治层面日益衰微，可在文化上却拥有绝对的优势。这就像作为被压迫或被剥削者的无产阶级拥有极大的道德优势。实际上，贵族和无产阶级分别控制着资产阶级时代的美学领导权和道德领导权。因此，《共产党宣言》中的这一段刻画资产阶级形象的文字，文化贵族也会赞同：

> 资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第274页。

> 们束缚于天然首长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的“现金交易”，就再也没有任何别的联系了。它把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些情感的神圣激发，淹没在利己主义打算的冰水之中。它把人的尊严变成了交换价值，用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力挣得的自由。总而言之，它用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削。[1]

无论是在贵族高级文化中，还是在社会主义左派的政治话语中，“资产阶级”都是一个有罪的名词，就像它的那两个同义词——“中产阶级”和“市民阶级”。在60年代运动中，新左派也没有区分“资产阶级”和“中产阶级”，而是把它们当作同一个词使用（所以我在行文中也在相同的词义上交叉使用这两个词）。但60年代运动后，“资产阶级”和“中产阶级”却成了两个词：前者被认为是一个左派政治术语，是一个历史词汇，由于它已经渗透了左派意识形态、历史罪恶和历史联想，因此实际上被“价值中立”的新社会学废止了，免得它激发政治意识。60年代之后，我们难得再看见这个词，除非是在历史的意义上。另一方面，“中产阶级”这个词却流行开来，变成了一个中性词，后来就越来越获得了一种褒义。

资产阶级从托克维尔1835年的《美国民主》中找到了“中产阶级”一词的一种几乎被忘却的词义。小贵族出身的托克维尔把“中产阶级”看作一种进步的力量，是民主的基础。这对一直饱受打击的资产阶级来说，是一个莫大的安慰。所以，当60年代运动使资产阶级夺回了文化领导权之后，其社会学就只

[1] 《马克思恩格斯选集》，第一卷，第253页。

会承认“中产阶级”的存在，而与之同义的那些历史名词，如“资产阶级”、“暴发户”、“非利斯人”等等，全都从新社会学的语汇库中消失了。

试问，当今，有谁会认为做一个“中产阶级”是一件在道德上有愧疚感、在美学上有自卑感的事？60年代运动成功地瓦解了文化等级制和传统道德，也就成功地为资产阶级洗刷了文化和道德上的恶名。资本的力量并没有消失，而是比以前任何时候都更强大，但掌握资本的那个阶级却不再被称为资产阶级，而是中产阶级，尽管它在众多情形中并不意味着“中间阶级”。它既可以指年收入几万美元的人，又可以指年收入几百万美元的人，所谓“上层中产阶级”、“中上层中产阶级”、“中下层中产阶级”及“下层中产阶级”。

新社会学对资产阶级的重新命名获得了巨大的成功，甚至连左派情感浓厚的第三世界也接受了这种说法，以西方的中产阶级来指代本国的新富阶层（尽管它只占总人口少部分），仿佛只要中产阶级在本国人口中达到一定比例，民主政治就获得了坚定的未来保证。对中产阶级的这种期待，使本来一身铜臭的资产阶级变得和鸽子一样纯洁——西方资产阶级不仅改变了西方左派的话语，甚至也改变了东方左派的话语。在中产阶级的新形象前，左派的批判能量显得不知所措，再也不敢直呼资产阶级，以免别人笑话自己是一个脾气乖僻的愤世嫉俗的人，一个停留在已不再使用的历史词汇中的古怪家伙。

（2）以“白领”、“蓝领”替换“小资产阶级”、“工人阶级”：以着装的特征来对一群人进行命名，是一种常见的修辞技巧，例如法国的“无套裤党”和纳粹的“褐衫党”。但就衣领的颜色（实际是衣领的干净程度）来命名，却不常见。无套裤党人的确穿条纹布长裤，正如褐衫党把褐衫当作自己的制服，因此，“无套裤党”和“褐衫党”不仅是一种借代手法，而且可以从人群中辨认出来。

但“白领”（white collar）和“蓝领”（blue collar）却只是隐喻，其对象分别是“小资产阶级”（脑力劳动者）和“工人阶级”（体力劳动者），不可能据此从人群中把他们辨认出来，因为一个脑力劳动者可能穿蓝衬衣，一个体力劳动者也可能穿白衬衫。假若这两个词并不是指衬衫衣领的颜色，而是指衣领染上汗渍的程度，那也并不是一种百试不爽的标准，因为它与汗腺发达的程度有关。当然，这两个词可能暗示不同的工作环境，即“白领”指干净的办公室工作，而“蓝领”则指肮脏的车间工作或野外工作。但足球队员、人类学家、考古工作者或《国家地理》的摄影记者的衣领也可能经常浸满汗渍，但他们并不是新社会学所说的“蓝领”。另一方面，由于产品质量要求而通常非常干净的电子装配车间的女工们的衣领却可能一尘不染，可她们照样是“蓝领”。

米尔斯在《白领》一书中，把白领称作“新中产阶级”或“办公室人”，因为他们尽管没有金融资本，却拥有另一种资本——专业知识。这是所有权和经营权分离后出现的一个代理经营阶层，依靠其专业知识从事管理、设计、文秘等办公室工作。他们的富裕程度介于老板与普通雇员之间，是小资产者；此外，由于他们依靠的是专业知识，因此是一个受过高等教育的知识阶层。这也是大学生毕业后的头一个社会台阶，他们从这个台阶向更高的台阶攀登。

以“白领”和“蓝领”来替换“小资产阶级”和“工人阶级”或“脑力劳动阶层”和“体力劳动阶层”，并不是出自修辞目的，而是试图把一组等级制概念（知识阶层与劳动大众，或者脑力与体力）暗中转换成一组科层制概念，从而不使人产生政治联想。毕竟，衬衫只是外在的服装，不是人的真正身份，以衬衫来替代身份的称呼，就能有效地隐藏真正的身份，仿佛身份的差别只在于穿什么衬衫。“白领”和“蓝领”使身份概念外在化或表面化了，它们很难使人联想到不同的社会阶

层及其阶级意识，而是联想到颜色或汗腺。

（3）以“劳动密集型企业”替换“血汗工厂”：“血汗工厂”（sweatshop）是左派政治经济学术语，指那些雇员多、工艺简单但劳动强度大的工厂，例如服装厂、钢铁厂等等。60年代中产阶级大学生经常使用这个词，来称呼父亲的企业，令资产阶级感到不安和内疚。但60年代之后，再也看不到有人使用这个词了。这并不意味着“血汗工厂”已经消失，而是从西方转移到了第三世界，只不过换了一个抽象的新名称——“劳动密集型企业”（labor-intensive industry），仿佛它们与“技术密集型企业”（technology-intensive industry）或“资本密集型企业”（capital-intensive industry）的惟一区别在于，它是一种人手众多的简单劳动。它强调的是“密集”，而不是工作条件。这个新名词使人联想不到残酷的剥削和压迫，倒有一种集体进行劳动的节日景象。此外，这种企业还受到第三世界的欢迎，被认为给第三世界带去了资金和就业机会。

（4）以“全球化”替换“西方化”、“殖民化”：“全球化”（globalization）是一个新词，指资本、技术和劳动力的全球流动。“全球化”令人联想到麦克卢汉发明的“地球村”（global village），仿佛地球真的成了一个你来我往、彼此亲密无间的小村落。但资本、技术和劳动力的流动并不是双向的：技术保留在西方，资本则流向第三世界，为的是利用那里大量的廉价劳动力和原材料，获取资本收益的最大化，然后利润又流回西方，在全球形成了一条从落后国家到发展中国家再到发达国家的食物链：原材料市场→“世界工厂”→资本－技术市场。文化方面更是如此，西方文化正日益向地球各个角落渗透，灭绝当地的文化。全球化只不过是西方化（westernization）的一个比较动听的名称而已，它盗用了全球的名义，实际上仍是地方的。这个过程本身并不新，殖民时代早就开启了这个过程，那时被称为“殖民化”（colonization）。此外，全球化还不仅仅意

味着经济的整合，还是政治和文化的整合，因此是比老殖民主义更广泛、更深刻的殖民化。但殖民化、殖民主义、殖民者这些古老的政治词汇抖搂了西方资本的真实意图，令人颇感尴尬，而全球化则是一个令人愉快的词。

尽管第三世界日益沦为西方的原料产地和商品市场，尽管发达地区与不发达地区的经济差距日益悬殊，尽管第三世界在与西方的贸易中处于不对等的地位，但这一切不再被看作是殖民主义，而是全球化，一个所谓“历史必然”的过程。全球化的理论家把全球化的最初系统表述追溯到 1848 年《共产党宣言》，其中有这么一段话：

> 资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了……过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所替代了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。[1]

但接下去的那一段话，却说明马克思和恩格斯并没有陶醉在这个世界大同的幻象中，而是对其有着充分的警觉：“资产阶级，由于一切生产工具的迅速改进，由于交通的极其便利，把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格，是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式；它迫使它们在自己那里推行

[1] 《马克思恩格斯选集》，第一卷，第254—255 页。

所谓文明制度，即变成资产者。一句话，它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。”[1]马克思和恩格斯实际从语义上把“全球化”还原成了“西方化”，即所谓的全球化无非是西方资产阶级的全球化，是西方资产阶级向全球的扩展。

但全球化的理论家却再一次以“全球化”这个虚假概念来替换“西方化”，掩盖了其中的权力关系，这样，西方化就成了一个无罪的过程，因为它以整体的名义（全球）来掩盖局部（西方）利益，从而获得了整体概念通常会有的那种合法性。第三世界人们对“殖民化”和“西方化”有痛苦的记忆，也会有一种被迫失去民族身份的耻辱感，但“全球化”——尽管其实际的核心含义是“殖民化”或“西方化”——却令人有一种世界大同的幻觉，仿佛它意味着地球上每一个国家或民族都获得了同等的尊严，都成了世界公民。

（5）以“西方民主社会”替换“西方资本主义社会”：像前面几个被替换的词一样，“西方资本主义社会”（western capitalist society）也是一个因荷载过多历史意义和意识形态而用起来颇感尴尬的词。它在非西方世界，尤其是前殖民地世界，唤起的是一种被掠夺、被统治、被屠杀、被侮辱的历史联想和历史体验，与“西方殖民主义”（western colonialism）和“西方帝国主义”（western imperialism）重叠在一起。民主是资本主义体制的一个核心特征，无疑也是资本主义的合法性的基础，但它并不是资本主义的全部特征。“西方民主社会”（western democratic society）是冷战时期西方阵营的意识形态建构的一部分。把“西方资本主义社会”改称为“西方民主社会”，在修辞学上是一种以部分暗示整体的借代法。但取哪一个部分，却体现出意识形态的暗中操作。在苏联的意识形态话

〔1〕《马克思恩格斯选集》，第一卷，第255页。

语中，“西方资本主义社会”是一个“剥削社会”，因为“剥削”也是资本主义的一个特征。假若以诗人拜伦高贵的头颅来指代他，那么他就是“绅士中的诗人，诗人中的绅士”——这是他的一个女崇拜者对他的赞美；但土耳其人却大有可能把这个掺和到希腊战事中的英国人鄙夷地称作“那个英国跛子”。

另外，法治也是西方资本主义社会的一个核心特征，但冷战时期西方的意识形态家为何不把西方称为“西方法治社会”？“法治”这个词，能让柏林墙那一边的人联想到什么？他们并不缺乏法律制度，其复杂程度不亚于西方国家，而“法治”让他们联想到的无非是警察、律师、合同、法庭、监狱等一系列具体的意象。显然，它不具备多大的召唤力。但“民主”就不同，很难说它具体指什么（难道四年一次的选举就等于“民主”?），因为它主要是一种理念，是一个政治乌托邦，能够立即唤起政治革命的热情。这也是中国五四新文化运动提出“民主”与“科学”的原因。假若它提出“法治”与“科学”，则革命性和号召力就大打折扣了，像是改良主义的口号。

“西方民主社会”像乌托邦一样高悬在柏林墙的西侧，使东侧的人浮想联翩。既然西侧是民主社会，那东侧就是其对立物——专制或独裁政权；有时，它也被西方领导人用法语里的“régime”一词代替（小布什总统不久前谈到北朝鲜时就交替使用了这几个词），刻意使人联想到法国1789年前的“L'Ancien Régime”（旧制度）。这些名词被西方的电台、报纸和书籍不断重复后，就变成了顽念。本来内容丰富的资本主义和社会主义，现在都被“扁平”化了，成了“民主”与“专制”的对立。这种词语替换，使东方阵营在道德和合法性上处在了致命的劣势。既然东方的意识形态家不能再为东方政体提供一种令人信服的意识形态，而只能以暴力来维护它，那它至少在政治上就不可避免地走向衰败。东德人把越过柏林墙逃向西方，看作逃向自由世界。当他们进入“西方民主社会”并获得了自由

后，却发现这还是一个“市场社会”，这就如同美国南北战争期间从奴隶制的南方逃到自由的北方的黑人发现自己自由了，成了劳动力市场的一个自由劳动力。

词语替换，是为了去掉以前的词语中所包含的历史痕迹，因为，在东西方的关系史中，历史对西方是不太有利的。只有当中产阶级获得了文化领导权，才可能对词语进行大规模的替换。但中产阶级的文化领导权似乎并不十分稳固，它在历史中处处发现于己不利的东西，因此它才以新词汇来取代旧词汇，试图以新词汇来把自己从历史中拯救出来。

“资产阶级”、“工人阶级”、“血汗工厂”、“殖民化”、“剥削”……这一套词汇，我们曾经非常熟悉，也被认为是描述资本主义时的基本词汇，它们令人想起一个不公正的世界，激起人的道德热情和变革意识。尽管这个世界的核心结构仍没有改变，但描绘这个世界的词汇却发生了变化，以前的批判性词汇被替换了，代之以“中产阶级”、“白领”、“蓝领”、“劳动密集型企业”、“全球化”等等所谓“中性”词汇。我并不是说，词汇改变了世界，而是说这些词汇在现实之外构成了一个与现实无关的假想世界，一个看似客观、科学、价值中立的世界（你若与这个世界为敌，那感觉，简直就是在与客观性和科学为敌，在与过时的意识形态偏见为伍），好使人失去对现实世界的真正感知。

以新社会学术语系统替换左派术语，并不是为了消除一切意识形态，而是为了消除左派的意识形态，从而瘫痪左派的批判能量；同时，也是为了把中产阶级的意识形态以一种貌似中立的方式隐藏起来。系统替换，是为了消除记忆，仿佛左派的意识从来就没存在过；即使存在过，也只是一种错误意识，因此不得不以一套客观的、科学的、准确的术语来替代左派的意识形态术语。此外，这种词汇替换，也成功地挖空了左派词汇

的真实政治内涵，因此，当今，例如在中国，人们才能堂而皇之地使用“中产阶级”、“小资”等词汇，来命名一些新形成的社会阶层，而不感到丝毫矫揉造作，也没有任何内疚感（例如我们的新自由主义经济学家在电视上大谈“廉价劳动力的优势”，就像在谈论某种低成本商品），因为它们不再以左派的语境为参照系。

西方中产阶级在西方获得了文化领导权，并通过全球化将这种领导权扩展到第三世界，以其在第三世界的文化代理人来控制第三世界的价值观。我们看到，在第三世界，新社会学的词汇也正在大规模地、迅速地替换以前的左派词汇，出现了一种两套词汇混杂的过渡局面，如“中产阶级”、“小资”、“外商”、“工薪阶层”、“下岗工人”、“农民工”、“白领”、“打工仔”、“全球化”、“接轨”等等。奇特的是，人们似乎很犹豫使用“失业”这个词，而宁可代之以“下岗”、“下课”或者如今已被废止不用的“待业”。当然，诸如“买办”一类的词更被认为是属于过去时代的词了，而代之以“代理”。尽管已经开始对词语进行大规模替换，以把一个贫富分化的社会描述为一个毫无痛苦的社会，但在“社会转折时期”，由于左派的意识形态多少还起一点作用，人们似乎依然遮遮掩掩。直到这种系统替换工程大功告成的那一天，直到一个本来贫富分化日趋严重的社会被成功描述为一个毫无痛苦的社会，第三世界的中产阶级才算彻底控制了文化领导权。

后　记

本书第一稿是我的博士论文（《六十年代》，2002年，存于中国社会科学院研究生院论文库）。我那时的兴趣主要是一个形式主义者的兴趣，侧重于运动的形式方面。北京大学的刘意青教授和周小仪教授、北京外国语大学的张中载教授和郭棲庆教授、北京师范大学的刘象愚教授、中国社会科学院的章国锋研究员和王逢振先生以及我的导师赵一凡先生，仔细审读了这一稿，并就书稿中的部分观点直至一些非常细节的问题提出了中肯的意见，使我受益匪浅。赵一凡先生提醒我注意学术制度史和文化体制方面的问题。随着研究的深入，我日益意识到这一提醒的重要性。事实上，在很大程度上，它决定了第一稿的修改方向。

修改的过程是一个深入的过程。我不仅对第一稿进行大量修改，还增添了两章属于历史研究方面的内容。在第二稿中，形式主义者还在那儿，但黑格尔、马克思和葛兰西的比重大大增加了，构成本书的三块基石：历史形态学、阶级分析和文化领导权。我逐渐把60年代中产阶级大学生的文化革命视为资产阶级革命史的一个环节，是资产阶级继早期的工业革命和政治革命之后进行的一场旨在夺取文化领导权的文化革命。

赵一凡先生又仔细审阅了第二稿。在随后几个月里，通过

会面、电话、电子邮件等方式，我们就书稿中的一些问题经常进行讨论。我不慌不忙地对第二稿大修大改，不仅删去了整整一章，而且体例和文体上也出现了微妙的变化。赵一凡先生使我第一次意识到我的文体原来如此臃肿笨重。虽然我不可能在短时间里把自己培养成文体家，但这个意见对我的启发意义已不局限于这一本书。

三联书店的孙晓林女士以她自始至终的严谨、细致和耐心，使本书最终成形。

本书若有可取之处，那应归功于他们。作者在此谨向他们致以诚挚的谢意。

作者，2005 年 11 月，六合园

主要参考书目

爱德华·傅克斯：《风流世纪》，侯焕闳译，辽宁教育出版社，2000年；《资产阶级时代》，赵永穆等译，辽宁教育出版社，2000年。

埃德温·埃默里、迈克尔·埃默里：《美国新闻史》，苏金琥等译，新华出版社，1982年。

艾尔文·古德纳：《知识分子的未来和新阶级的兴起》，顾晓辉等译，江苏人民出版社，2002年。

艾瑞克·霍布斯鲍姆：《非凡的小人物》，王翔译，新华出版社，2001年；《极端的年代》，郑明萱译，江苏人民出版社，1998年。

安琪楼·夸特罗其等：《法国1968：终结的开始》，赵刚译，生活·读书·新知三联书店，2001年。

奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落》，齐世荣译，商务印书馆，1991年。

保罗·约翰逊：《知识分子》，杨正润等译，江苏人民出版社，1999年。

边沁：《道德与立法原理导论》，时殷弘译，商务印书馆，2000年。

丹尼斯·史密斯：《历史社会学的兴起》，周辉荣等译，上海人民出版社，2000年。

德里克·博克：《走出象牙塔——现代大学的社会责任》，徐小洲等译，浙江教育出版社，2001年。

E.P.汤普森：《英国工人阶级的形成》，钱乘旦等译，译林出版社，2001年。

菲迪南德·伦德伯格：《富豪和超级富豪——现代金钱权势的研究》，蔡受百等译，商务印书馆，1988年。

F.A.哈耶克等著，秋风编：《知识分子为什么反对市场》，吉林人民出版社，2003年；F.A.哈耶克编：

《资本主义与历史学家》，秋风译，吉林人民出版社，2003年。
戈登·伍德：《美国革命的激进主义》，傅国英译，北京大学出版社，1997年。
黑格尔：《精神现象学》（上、下），贺麟等译，商务印书馆，1996年。
吉尔伯特·C.菲特、吉姆·E.里斯：《美国经济史》，司徒淳等译，辽宁人民出版社，1981年。
凯·贝尔塞等：《重新解读伟大的传统》，《世界文论》编辑委员会编，社会科学文献出版社，1993年。
奎杰琳·汤普森：《美国富豪》，伍江等译，1988年。
理查德·里夫斯：《美国之旅》，中国对外出版公司，1992年。
理伯卡·E.卡拉奇：《分裂的一代》，覃文珍等译，社会科学文献出版社，2001年。
卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆，1992年。
罗伯特·L.艾伦：《美国黑人在觉醒中》，翻译组译，上海人民出版社，1976年。
罗伯特·M.赫钦斯：《美国的高等教育》，汪利兵译，浙江教育出版社，2002年。
罗兰·巴特：《符号学原理》，李幼蒸译，生活·读书·新知三联书店，1988年。
马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》（四卷本），中文版，人民出版社，1974年。
马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，生活·读书·新知三联书店，1987年。
马歇尔·麦克卢汉：《理解传媒：论人的延伸》，何道宽译，商务印书馆，2000年。
玛格丽特·米德：《代沟》，曾胡译，光明日报出版社，1988年。
P.布尔迪约，J.－C.P帕斯隆：《继承人——大学生与文化》，邢克超译，商务印书馆，2002年。
让－皮埃尔·韦尔南：《神话与政治之间》，余中先译，生活·读书·新知三联书店，2001年。
萨利·贝恩斯：《1963年的格林威治村》，华明译，广西师范大学出版社，2001年。
索斯坦·凡勃伦：《有闲阶级论》，蔡受百译，商务印书馆，1997年。
特雷·伊格尔顿：《后现代主义的幻象》，华明译，商务印书馆，2000年；《历史中的政治、哲学、爱欲》，马海良译，中国社会科学出版社，1999年。
瓦尔特·本雅明：《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东等译，生活·

读书·新知三联书店，1989 年。
王逢振主编：《六十年代》，天津社会科学出版社，2000 年。
维尔纳·桑巴特：《奢侈与资本主义》，王燕平等译，上海人民出版社，2000 年。
小阿瑟·施莱格尔：《一千天：约翰·肯尼迪在白宫》，仲宜译，生活·读书·新知三联书店，1981 年；《美国共和党史》，复旦大学国际政治系编译，上海人民出版社，1977 年。
西摩·马丁·李普塞特：《政治人：政治的社会基础》，张绍宗译，上海人民出版社，1997 年。
谢·卡拉－穆尔扎：《论意识操纵》(上、下)，徐昌翰等译，社会科学文献出版社，2004 年。
伊恩·P.瓦特：《小说的兴起》，高原等译，生活·读书·新知三联书店，1992 年。
阎照祥：《英国贵族史》，人民出版社，2000 年。
约翰·K.加尔布雷思：《我们时代的生活》，祈阿红等译，江苏人民出版社，1999 年。
赵一凡：《美国文化批评集》，生活·读书·新知三联书店，1994 年。
詹姆斯·克利夫德：《从嬉皮到雅皮：昔日性革命亲历者自述》，李二仕等译，陕西师范大学出版社，1999 年。
詹姆斯·O.罗伯逊：《美国神话　美国现实》，贾秀东等译，中国社会科学出版社，1992 年。

Adorno, T.W., *The Authoritarian Personality*, New York, Harper & Brothers, 1950.
Anderson, Walt, ed., *The Age of Protest*, Pacific Palisades, Goodyear Publishing Company, Inc., 1969.
Arendt, Hannah, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963.
Arnold, Matthew, *Culture and Anarchy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
Aya, Roderick, and Miller, Norman, eds., *The New American Revolution*, New York, The Free Press, 1971.
Bakhtin, Mikhail, *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
Barthes, Roland, *Le Degré Zéro de L'écriture*, Paris, Seuil, 1972.
Bedts, Ralph F.de, *Recent American History: 1945 to the Present*,

Vol.II, The Dorsey Press, 1973.

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, 1994.

Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1996.

——, *The End of Ideology*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

——, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1976.

——, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys, 1960—1980*, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1980.

Berlin, Isaiah, *Against the Current*, London, Hogarth Press, 1979.

Bourdieu, Pierre, *Language & Symbolic Power*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Bracher, Karl Dietrich, *The Age of Ideologies*, New York, St.Martin's Press, 1984.

Burges, Herve, *The Student Revolt: The Activists Speak*, London, Jonathan Cape Ltd., 1968.

Buckley, Jerome Hamilton, *The Victorian Temper: A Study in Literary Culture*, Cambridge University Press, 1981.

Buckman, Peter, *The Limits of Protest*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970.

Calinescu, Matei, *Five Faces of Modernity*, Durham, Duke University Press, 1987.

Church, R.W., *The Oxford Movement*, London, MacMillan and Co.Ltd., 1922.

Cowley, Malcolm, *Exile's Return: A Literary Odyssey of the Nineteen-Twenties*, New York, The Viking Press, 1964.

——, *The Dream of the Golden Mountains*, New York, 1988.

Darnton, Robert, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

DeConde, Alexander, *Patterns in American History*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, Inc., 1970.

Deleuze, Gilles, and Guattari, Felix, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minnieapolis, University of Minnesota Press, 1977.

Dickstein, Morris, *Gates of Eden: American Culture in the Sixties*,

Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Eagleton, Terry, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell Publisher Limited, 1983.

——, *The Function of Criticism: From the Spectator to Post-Structuralism*, London, NLB, 1984.

Ellison, Ralph, *Invisible Man*, Middlesex, Penguin Books Ltd., 1976.

Erikson, Erik H., *Identity: Youth and Crisis*, New York, W. W. Norton & Company, Inc., 1985.

Faulkner, Harold U., *Labor in America*, New York, Harper & Brothers, 1949.

Ferguson, Robert A., *Law and Letters in American Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

Fleming, Donald, ed., *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930—1960*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972—1977*, New York, Pantheon Books, 1980.

——, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, New York, Vintage Books, 1979.

Fowler, H.W.and Fowler, F.G., *The King's English*, Oxford, At The Clarendon Press, 1954.

Friedman, George, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

Gasset, José Ortega y, *The Revolt of the Masses*, New York, W. W. Norton & Company, 1957.

Gay, Peter, *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, in 5 volums, New York, W.W.Norton & Company, and Oxford University Press, 1984—1998.

——, *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

——, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York, W. W. Norton & Company, 1971.

Galbraith, John K., *The Affluent Society*, New York, The New American Library, 1958.

Geoghegan, Vincent, *Reason and*

Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse, London, Pluto Press, 1981.
Gitlin, Todd, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York, Bentam Books, 1989.
Godzich, Wlad, *The Culture of Literacy*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
Graff, Harvey J., *The Legacies of Literacy: Continuities and Contradictions in Westwern Culture and Society*, Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
Gramsci, Antonio, *Selections From Cultural Writings*, trans. by William Boelhower, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
——, *Selections From The Prison Notebooks*, London, Lawrence and Wishart, 1971.
Habermas, Jürgen, *Toward A Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, Boston, Beacon Press, 1970.
——, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge, The MIT Press, 1989.
Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origions of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1989.
Hobsbawm, E.J., *The Age of Revolution, 1789—1848*, New York, New American Library, 1962.
——, *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*, Penguin Books, 1990.
——, *The Age of Capital, 1848—1875*, New York, Vintage Books, 1996.
Hohendahl, Peter Uwe, *The Institution of Criticism*, Ithaca, Corenell University Press, 1982.
Howe, Irving, *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography*, London, Secker & Warburg, 1983.
Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as A Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.
——, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1997.
Jay, Martin, *The Dialectical Imagination*, Boston, Little, Brown and Company, 1973.

——, *The Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, New York and London, Routledge, 1993.

——, *Fin-de-Siècle Socialism and other Essays*, New York, Routledge, 1988.

Skolnick, Jeremy H., *The Politics of Protest*, New York, Simon and Schuster, 1969.

Katsiaficas, George, *The Imagination of the New Left: A Global Analysis of 1968*, Boston, South End Press, 1987.

Keniston, Kenneth, *Young Radicals: Notes on Commited Youth*, New York, Harvest Book, 1968.

——, *Youth and Dissent: The Rise of a New Opposition*, New York, Harvest Book, 1971.

Kernan, Alvin, *The Death of Literature*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Killian, Lewis M., *The Impossible Revolution?* New York, Random House, 1968.

Krislov, Samuel, *The Supreme Court and Political Freedom*, New York, The Free Press, 1968.

Laser, Marvin, and Fruman, Norman, eds., *Studies in J.D. Salinger: Reviews, Essays and Critiques of The Catcher in the Rye*, New York, The Odyssey Press, 1961.

Lasch Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations*, New York, W.W.Norton & Company, 1979.

——, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York, W.W.Norton & Company, 1996.

——, *The New Radicalism in America: 1889—1963, The Intellectual as A Social Type*, New York, W.W.Norton & Company, 1965.

Lash, Scott, *Sociology of Postmodernism*, New York, Routledge, 1991.

Laski, Harold J., The American *Presidency*, New York, The Universal Library, 1940.

Lauter, Paul, and Howe, Florence, *The Conspiracy of the Young*, New York, the World Publishing Company, 1970.

Leavis, F.R., *The Great Tradition*, New York, New York University

Press, 1963.

——, *Revaluation: Tradition & Development in English Poetry*, New York, W. W. Norton & Company, Inc., 1963.

Lichtheim, George, The Concept of Ideology and Other Essays, New York, Vintage Books, 1967.

Lindbeck, Assar, *The Political Economics of the New Left: An Outsider's View*, New York, Haper & Row, Publishers, 1977.

Lipset, Seymour Martin, and Wolin, Sheldon S., eds., *The Berkeley Student Revolt: Facts and Interpretations*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1965.

——, *Consensus and Conflict: Essays in Political Sociology*, New Brunswick, Transaction, Inc., 1985.

Livingston, John C., *Fair Game? Inequality and Affirmative Action*, San Francisco, W. H. Freeman and Company, 1979.

Lowenthal, Leo, Literature and *Mass Culture*, New Brunswick, Transaction, Inc., 1984.

Lynd, Alice, *We Won't Go: Personal Accounts of War Objections*, Boston, Beacon Press, 1968.

Mailer, Norman, *Miami and the Siege of Chicago: An Informal History of the Republican and Democratic Conventions of 1968*, The New American Library, 1968.

Mannheim, Karl, Ideology and Utopia, New York, Harcourt, Brace and Company, 1936.

Marcuse, Herbert, *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972.

——, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Society*, Boston, Beacon Press, 1964.

——, *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 1968.

——, *The Aesthetical Dimension: Towards A Critique of Marxist Aesthetics*, Boston, Beacon Press, 1978.

——, *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969.

——, Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia, Boston, Beacon Press, 1970.

Mattick, Paul, *Marxism: The Last Refuge of Bourgeois?* London,

M.E.Sharpe, Inc., 1983.

Miller, Perry, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Miller, Timonthy, *The 60s Communes: Hippies and Beyond*, New York, Syracuse University Press, 1999.

Mills, C. Wright, *White Collars: The American Middle Classes*, New York, Oxford University Press, 1953.

Moers, Ellen, *The Dandy: Brummell to Beerbohm*, New York, The Viking Press, 1960.

Morazé, Charles, *The Triumph of the Middle Class: A Political and Social History of Europe in the Nineteenth Century*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1968.

Morse, Mary, *The Unattached: A Report of the three-year Project Carried out by the National Association of Youth Clubs*, Harmondsworth, Penguin Books Ltd., 1965.

Riesman, David, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1971.

Rossiter, Clinton, *Conservatism in America*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Roszak, Theodore, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1969.

Said, Edward W., *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979.

——, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1994.

Salisbury, Harrison E., ed., *The Eloquence of Protest: Voices of the 70's*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1972.

Sass, Louis A., *Madness and Moderness: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Seigel, Jerrold, *Bohemian Paris: Culture, Politics, and Boundaries of Bourgois Life, 1830—1930*, Harrisonburg, R.R.Donnelley & Sons Company, 1987.

Schama, Simon, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, New York, Alfred A.Knopf, 1989.

Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, George Allen & Unwin Publishers Ltd., 1976.

Shaoghnessey, Mina P., *Errors & Expectations*, Oxford University Press, 1977.

Sloterdijik, Peter, *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Sontag, Susan, *Against Interpretation and Other Essays*, London, Eyre & Spottiswoods, 1967.

——, *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metophors*, New York, Doubleday, 1989.

Spitz, Lewis W., *The Protestant Reformation, 1517—1559*, New York, Harper & Row, Publishers, 1985.

Taylor, Charles, *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, trans. by Phillips Bradley, New York, Vintage Books, 1961.

Thompson, F. M. L., *The Rise of Respectable Society: A Social History of Victorian Britain, 1830—1900*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

Trefousse, H.L., *The Cold War: A Book of Documents*, New York, G.P.Putman's Book, 1965.

Tuchman, Barbara W., *The March of Folly: from Troy to Vietnam*, London, Michael Joseph Ltd., 1985.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

Weber, Max, *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, 1978.

Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge, The MIT Press, 1995.

Williams, Raymond, *Culture and Society, 1780/1950*, New York, Harper & Row, Publishers, 1958.

——, *The Country and the City*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Young, G.M., *Victorian England: Portrait of an Age*, London, Oxford University Press, 1960.

索　引

A

B

E

F

G

H

J

K

L

M

N

P

Q

W

X

Y

Z

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在21世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、

繁盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九七年五月